بل بالضرورة انه كان لهم لغة ولم يثبت وجود القوم الذين ذكرهم ولغتهم وعلى تقدير التسليم البحث هذه اللغة
المفقودة الان لا لغة مطلقا اعلم ان هذا الجواب كلام على السند فهو غير مرضي عند المناظرين فالاولى ان يتمسك
به على هذا الوجه وهو ان يقال قوله وعلم ادم الاسماء كلها يدل على ان هذه الاسماء المتداولة في لغاتنا
نحن التي لا نعرفها وانما يعرفها وضعها الله تعالى بازاء المسميات وفهمها ادم لان الاصل في الاطلاق
الحقيقة ونفي الاصطلاح السابق على ادم وعدمه وعلى هذا يسقط عنه المنع المذكور جمع وقس على هذا
ان اتفق مبا كلام على السند قوله الحقايق اي المسميات وصفاتها وخواصها مثل ان الفرس حقيقته
كذا وانه يصلح لكذا بدليل عرضهم والضمير المذكور اي كلمة هم لا يصلح للاسماء اذ الواجب ان يقال عرضها او
عرضهن لكن لما اريد المسميات اي الحقايق وفيهم العقلاء وغيرهم غلب العقلاء وقيل عرضهم
ولقائل ان يقول انه مجاز كما ان الضمير لو رجع الى الاسماء يكون ايضا مجازا فلم رجحتموه فان قلت لان حمل
الاسماء على المسميات كثير بخلاف رجوع الضمير المذكر الى المؤنث قلت هذا ارجح لكونه مجازا واحدا وذلك
يستلزم مجازين رجوع الضمير الى غير ما يستحقه والتغليب قوله للقرينة الدالة عليها وهي ذكر الاسماء
لانها تدل على المسميات ثم عرض المسميات ولا منافاة فيه قوله لما صح الالزام للملائكة لان صحته انما يكون
لو سأل الملائكة عما علم ادم اذ لو سألهم عن شيء اخر لا يلزم الجواب ان يكون نوع المبين بما علم ادم فان قلت سلمنا
ان لا يحصل الا باتحادهما لكن يجوز ان يكون المراد بالاسماء في الموضعين الحقايق قلت يلزم المراد بعدم المجاز
وهو كاصلة محذور انبئوني باسماء هؤلاء تدل على ان المراد الالفاظ والا لزم اضافة الشيء الى نفسه
انبئوني يدل على ان التعليم انما كان للاسماء اذ القصد انما هو تعجيزهم والضمير في عرضهم للمسميات
ولا منافات فيه قوله اذ لا كثير اختلاف في العضو يعني ان سند الاتفاق اي اتفقوا عليه اذ لا اثر في الاختلاف
في العضو المخصوص اي الجرم اللحماني المسمى باللسان بل لا اختلاف فيه وفي بعض النسخ واذ لا كثير بالواو
وح يكون دليلا اخر غير الاتفاق واذ بدايع الصنع وغرايب القدرة في غير اللسان اكثر فلو كان ذكر غيره
كالعين اولى المراد من الاختلاف الالسنة ليس نفس اختلاف كيفيات الخارجة المخصوصة لان في غيره
او ليس ابلغ بل اختلاف اللغات لكونه ابلغ في مقصود الاية فلهذا اجمعوا على الحمل على اللغات ليس المراد
ذوات الالسنة اذ الاختلاف في اجزائها ليس الى حد يستغرب فيجعل اية فاذن المراد باختلاف اللغات من
باب اللغات اطلاق اسم الالة المتعلق او المحل وليس من باب المحل اذ ليس اللغة حالا في اللسان ولا العكس
ليس المراد الحقيقة لاتفاق السنة الحمية فاذن هو اللفظ الحاصل من الالسنة الاسمية الا السبب
في المسبب قوله واقدار الخلق على وضعها اي جعلهم قادرين على الوضع والحاصل ان تقديره لم نوم اية
التوقيف على اللغات المختلفة مجاز وليس اولى من تقديركم ومن اياته الاقدار على وضع اللغات اذ المقصد
في كون اختلاف الالسنة اية ايات الله متساويان فلا يدل على ترجيح ما قلتم وللمرجح ان يرجح بان جعله

تعالى علة فاعلية للاختلاف بلا واسطة ابلغ في مقصود الاية من جعله العلة بالواسطة   ولا يقال
للحمل على الاقدار اولى لكونه ادل على بدايع صنعه تعم من التعليم كما في الشاهد لانه وان كان كذلك لكنه
لاستلزامه زيادة الاضمار كان الحمل على التعليم اولى اذ التقدير من اياته الاقدار على وضع لغاتكم المختلفة اذا
لمعنى لا يصح بدونه فيتعارضان ويبقى المساواة على ما قالت كانت قوله فيصح اما قلنا اي كون اللغات سابقة
على الرسل اي اصطلاحية والا اي وان لم يكن سابقة عليهم لزم الدور لان الرسل ح يكون سابقة عليها لكنهم
بالاية فتاخرون عنها وانما قدره كذلك لان الحمل على الظاهر وهو ان يكون سعنى والا اي وان لم يدل لزم الدور
غير مستقيم   لو كانت اللغات توقيفية لزم الدور يعني فساده وهو تقدم الشي على نفسه وقال اما
الملازمة فلمسبوقية اللغات على تقدير كونها توقيفية بالبعثة المسبوقة باللغات لدلالة قوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه على سبق اللغات على البعثة فيلزم تقدم كل واحد من اللغة والبعثة
على نفسها وهو المراد من الدور لا لتوقف اللغات على تقدير كونها توقيفية على البعثة المتوقفة على اللغات
التوقيفية لدلالة الاية على سبق اللغات عليها اذ لا يلزم من سبق اللغات على البعثة توقف البعثة
عليها ولا يمتنع دلالة الاية على السبق بناء ان لسان قومه مجاز بحواعص حمز لان الاصل عدمه وقال توجيه
الجواب ان يقال لا نسلم لزوم الدور قوله لدلالة الاية على مسبوقية البعثة باللغات قلنا لا نسلم لانها انما تدل
على مسبوقيتها بها على تقدير ان يكون للرسول قوم واما اذا لم يكن له قوم كادم عليه السلام فلا
يكون بعثته مسبوقة بلسان قومه فاندفع الدور قال ولا نمنع كون ادم رسولا حقيقة لاستحالة
تحقق الرسالة دون المرسل اليه الا مجازا وهو خلاف الاصل لعدم توقف الرسول على المرسل اليه لا لما
قال عم كنت نبيا وادم بين الماء والطين والاصل في الاطلاق الحقيقة لانه مجاز قطعا للقرينة العقلية
بل لما سياتي في مسئلة الحسن والقبح قوله الاية اي وعلم ادم الاسماء واذا كان ادم هو الذي علمه الله اللغات
لا قوم رسول اندفع الدور لانه ح لا يكون الرسالة موقوفة على لغة القوم له   مقتضى الاية يقوم
اللغة على البعثة فلو كانت توقيفية لكان الامر بالعكس فيلزم الدور لتاخر كل منهما عن الاخر فيمنع المصنف
لزوم الدور بتقديم البعثة لتقدم اللغات قبل البعثة بتعليم الله ادم ويكفي اولاده منه فلا حاجة في
تقدم اللغات الى رسول والاحتياج على هذا التقدير ظاهر في تعلم اللغات الى الرسول ثم قال وحاصل
هذا المنع راجع الى تخصيص مقتضى الاية فانها لو بقيت على عمومها لكانت بعثة ادم مسبوقة ايضا
بلغة قومه الا انه لم يسبقه قومه في الواقع فخصص ذلك قوله كما تقدم اي في مطلع المسئلة وردة المصنف
بان خلق الاصوات والعلم الضروري بمثل ذلك خلاف المعتاد اذ المعتاد في التعليم التفهيم بالخطاب
لا باس بكونه غير معتاد اذ الكلام في شي غير معتاد قوله على معرفة اي معرفة ذلك القدر   لو لم
يكن المحتاج اليه وهو القدر الذي يدعو الانسان غيره الى التواضع توقيفا لزم الدور وذلك

لتوقفه على اصطلاح سابق لانه لا يخفى الاصطلاح من تعريف الغير ما في الضمير بطريق ما الا بالاصطلاح
وهو التوقيف ولا لزم الدور او توقف ذلك الاصطلاح على اخر ويعود في الاخرة الى حيث بدء منه لتناهي
الاصطلاحات ومن هذا يعلم ان الالزام بلزوم الدور اولى منه بلزوم التسلسل على ما هو المذكور في بعض
الكتب كما في المنتهى والاحكام والحصول استدل على كون البعض توقيفيا بان الاصطلاح على ان
اللفظ موضوع لمعنى من المعاني مسبوق بالفاظ دالة على معرفة الاصطلاح فتلك الالفاظ ان استفيد
دلالتها من الوضع لزم الدور وان كان التوقيف فهو المطلوب والواجب ان يقول بدل من الوضع
من الاصطلاح وذلك ظاهر قوله دور تقدم لكون محالا اذ يلزم تقدم الشيء على نفسه لا دور
معية اذ هو جائز كقيام كل من التبيين بالاخرى اذ لا يلزم وذلك قوله كالاطفال اي في تعريفنا الوالدين
لغتهم للاطفال هذا ولو عكس قائل بانه لو لم يكن ذلك البعض الاصطلاحيا لكان توقيفيا ولا بين
طريق وليس هو الاصطلاح فيكون توقيفيا ويلزم الدور فجوابه ايضا منع حصر الطريق لجواز ان يعرف
بالترديد والقراين الجواب قريب من ذلك الجواب انه يعين ذلك الجواب لا يتاتى هاهنا لاستحالة الاشارة
الحسية منه تعالى وتوجيهه ان يقال لا نم الانحصار المعروف في الاصطلاح والتوقيف بالخطاب او بخلق
الاصوات ليلزم ما ذكرتم لجواز ان يكون بعلم ضروري او بالاشارة العقلية فانها لا تمتنعان في حق
الملائكة عقلا والعادة قال الرابع طريق معرفتها اي معرفة اللغات لنا وهذا هو النوع الرابع من مبادي
اللغة وهو النقل الحمر اذ العقل لا يستقل بمعرفة الامور الممكنة لان اهتداءه ليس الا الى الواجبة
الممتنعة والنقل ستعلم اي في باب الاخبار انه على قسمين متواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا
احال العقل تواطؤهم على الكذب واحاد وهو خبر لم يبلغ تلك الطبقة هذا على المشهور وعلى ما
سيق فيهما المصنف خبر جماعة يفيد العلم بصدقه وما لم ينته الى حد التواتر اما متواتر وهو
الالفاظ التي لا تقبل التشكيك اصلا كالسماء والارض وما احاد وهو ما تقبله كالدار والفرس ولفظ
المتن لذا ذكر بلفظ في الظرفية لا يساعد كلامه وهذا بعد ان يكون التعريفان صحيحين ثم لا فرق بين السماء
والارض وبين الدار والفرس في قبول التشكيك وعدمه لان كلا منها من المشهورات المتواترة
هو تقسيم الى ما يعلم بالضرورة وصنعه المعاني والى ما يكون كذلك والاول انما يحصل بالتواتر اذ سائر ما عدا
من الضروريات غير حاصل هنا وذلك كالارض والسماء والماء والنار وغير ذلك من الالفاظ المتداولة
بين الناس كافة والثاني ما يحصل بالنقل الذي لا يبلغ حد التواتر وهو الاحاد كالالفاظ التي ليست
مشهورة عند الناس والمصنف ما قسم الى ما يعلم بالضرورة والى غيره ولم يدع الضرورة حتى يحتاج ان يقال
ان سائر ما عدا ما من الضروريات غير حاصل هنا ثم ان التواتريات كما هو مذكور في الصناعات الخمس
من قبيل القطعيات اما انه من الضروريات فهو محوج كما سيجيء ان شاء الله تعالى قوله كاللغات الحرفية

كلام فقاع فان وضعت لما يستعمل فيه وهو النسخ قابل للشك ككذا الخط يجيب للتحقيق قوله وهو اى
من اى اشتق وموضوع اى غير مشتق قلم اى لاى شى اشتق على ما هو مسطور فى مقامه فما ظنك
بغير الاكثر اى القليل المعدود ان على الالسن والمراد من الموضوع ما وضعه الواضع بعينه لان المشتق
الذى هو قسيمه موضوع ايضا لكن لا بعينه بل وضعا اجماليا فولا فى القسم الاول اى التواترى سفسطة
اى مكابرة لما علم قطعا بالتواتر انه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق الجواب لانه كانكار البديهيات
والثانى اى الحادى يكفى فيه الظن وما ذكروه لا يقدح فى الظن بل فى القطع ونحن نقول به قوله الجمع
المحلى كالرجل يدخله الاستثناء نحو جاءنى الرجال الا زيدا والاستثناء هو الاخراج ما لولاه لوجب دخول
المستثنى فى المستثنى منه فيعلم من هاتين المقدمتين النقليتين انه عام لكن بضميمة ملاحظة العقل
انه لو لم يكن عاما لما جاز اخراج اى فرد شيئا منه قوله وهذا اى المركب من النقل والعقل لا يخرج من
القسمين اللذين هما التواترى والاحادى اذ لا يراد بالنقل ما يكون مستقلا بالدلالة اذ لا يمكن ذلك
ذلك اذ اقل ما فى الباب انه لا بد فيه من صدق المخبرين اى اهل الدلالة تواترا وانه عقل لان العلم بانهم صادقين
فيه لا يحصل الا من العقل والنظر فى شرائط وكيف لا والاستعانة والعقل لا يشترطا فيهما ان يكون
بمقدمة من القياس على ما اتفقوا عليه فسقط ما قال   ولم يتعرض المصنف للمركب منهما بل حصر
الطريق فى النقل فقط وليس الامر كما زعم هنا الخ المبادى اللغوية واول المبادى الفقهية قال الاحكام
قوله فى الحاكم قدم الحاكم لانه سبب الحكم وسبب الشى يكون مقدما عليه لا محالة وفى بعض النسخ المحكوم به
بدل المحكوم وفيه قوله فى حكم الله تعالى يريد انه يبين ان العقل فى الاحكام الالهية معزول عن
درجة الاعتبار اى العقل لا يحكم فى فعل يتعلق حكم الله به من افعال المكلفين بان ذلك الفعل حسن
وقبيح لذاته اذ لا حاكم على الشرع قوله وانما يطلق   عند المعتزلة يطلق الحسن والقبيح على ثلثة
امور وليس عندهم خاصة بل عند الكل اولى عندنا ولفظ الكتاب لا يساعد على ما قال بل يدل على خلافه
ذهب الاشعرية الى ان الافعال توصف بحسن ولا قبح لذواتها وان العقل لا يقضى بهما فى احكام الله
الله تعالى وان اسم الحسن والقبح على ثلثة امور   ضمير يطلق على تعين بناء المفعول يرجع الى
العقل وعلى المجهول الى الحسن والقبح فلو قال الموافق الغرض ومخالفه كان الاولى لانه فى بيان
الحسن والقبح لا الحسن والقبح قال ويمكن ان يجاب عنه بان اللام فى الموافقة ليست بمعنى على ليلزم
ما ذكرتم بل هى للتعليل فكانه قال ويطلق الحسن على الشى لكونه موافقا للغرض   وفى عبارته
تساهل لوجوب ان يقال الموافق الغرض قال ولا يجوز ان يعود الضمير فى يطلق الى الحسن والقبح لانه
لا يساعده الثانى والثالث ويساعد لاما مصدرية قوله لموافقة الغرض ما لاجله يصدر العقل
من الفاعل المختار الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار والغاية هى ما لاجله يصدر المعلول

عن علة الفاعلية الحسن بالتفسير الاول ما يلائم الطبع ويوافقه والقبيح ما ينافيه وهو يختلف بحسب الاغراض وهذا ليس هو الاول وموافقة الطبع غير موافقة الغرض ولهذا قال بعضهم ان التفاسير اربعة اى في الحسن والقبح اللذين هما بحسب الافعال اذ هما مطلقان ايضا على معنى الكمال والنقص ولم يذكره المصنف لانهما بحسب الصفات فههنا يبحث في الافعال قوله لما ذكرناه انفا اى لاختلافه بالاحوال والازمان والمباح وهو وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير اذ لا حرج فيه كالمكروه ايض كما بالتفسير الثاني فالمباح وفعل غير مكلف ليس حسنا ولا قبيحا فيكون واسطة كالمكروه اذ ما امر الشارع لا بالمدح عليه ولا بالذم عليه ولما لا حرج فيه اى في فعله وتركه فلا يتناول الواجب فيكون بين الثاني والثالث عموم وخصوص من وجه وان خصص بما لا حرج في فعله فقط يتناول الواجب ايض فيكون الثالث اعم مطلقا اى قبل ورود الشرع وبعده اذ لا حرج فيه اصلا واما بالثاني فحسن بعد ورود الشرع لا قبله لانه بعد الشرع يتحقق الامر بالثناء عليه لا قبله لعدم تحقق الامر سواء فيه فعل الله قبل الشرع وبعده فقوله البراهمة جمع برهمن وهو حكيم الهند ولو لم يتعرض للبراهمة لكان اولى لان هذا خلاف بين المسلمين فلا وجه لذكر غيرهم والاوجب ذكر الثنوية والتناسخية ايض لانهم قائلون به ولا يجب لو ثبت ان ذلك مذهبهم ايض هذا وتحقيق المسئلة ان الاشاعرة القبيح ما نهي شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك عائدا الى امر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع هو المثبت له والمبين ولو عكس القضية فحسن ما قبح وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما العقل والعقل قبيح او حسن في نفسه والشرع كاشف ومبين لهو ليس له ان نعكس القضية ثم النزاع بيننا وبينهم في التفاسير الثلثة انما النزاع في الحسن والقبح الذاتيين لها كما يعلم من نقل مذهب المعتزلة ومن دلايل الطرفين وسيصرح الاستاد في اثناء هذه المباحث ان المعنى المتنازع فيه غير هذه التفسيرات الثلثة اى الاضافية فبطل قول التنازع انما هو في الثاني اذ لا خلاف في الاول والاخير الاول لما لا نزاع في انه عقليين والنزاع في الاخير فلا صحاب معنوا ان يكونا عقليين وغيرهم اثبتوا قال في الاحكام مذهب اصحابنا ان الافعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها وان العقل لا يحسن ولا يقبح وانما اطلاق اسم الحسن والقبح عندهم باعتبارات ثلثة اضافية غير حقيقية وذهب المعتزلة وغيرهم الى ان الافعال منقسمة الى حسنة وقبيحة لذواتها قال المنتهى العقل لا يحسن ولا يقبح اى لا يحكم بان الفعل حسن وقبيح لذاتها قط وذهبوا الى ان الافعال ليست حسنة وقبيحة لذاتها وان اطلاق الحسن والقبح عليها هو باعتبارات ثلثة اضافية غير حقيقية وقال الامدي في الابكار مذهب اهل الحق ان الحسن والقبح ليس وصفا ذاتيا للحسن والقبيح ولا ان ذلك مما يدرك بضرورة العقل او نظره بل اطلاق لفظ الحسن والقبح عندهم باعتبارات ثلثة غير حقيقية بل اضافية فقوله نظري كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع او ... ظاهر فحسنة او قبيحة وفي الاحكام

ذهب المعتزلة الى ان الافعال منقسمة الى حسنة وقبيحة لذواتها لكن منها ما يدرك حسنه او قبحه بضرورة
العقل كحسن الايمان وقبح الكفران او بنظره كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وفي الابكار ما يدرك بنظر
العقل كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فظهر فساد ما قال ما يستقل العقل بالادراك اما ضروري
كشكر المنعم والظلم واما نظري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار لانهما ايضا نظريين قوله بصفة
توجبه فيهما اى في الحسن والقبيح لقائل ان يقول ان قولهم بعض الافعال حسن وبعضها قبيح لذاته مع
قولهم بعضها حسن وبعضها قبيح لذاته مع قولهم بعضها حسن وبعضها قبيح لصفة مما يتناقضان
قال ويمكن ان يجاب بمنع ذلك لان المراد بكون بعضها حسنا او قبيحا لذاته انه حسن او قبيح ما دامت ذاته
سواء كانت علة الحسن او القبح ذات الفعل او صفته او المراد بان ذاته علة القبح والحسنة بغير واسطة او بواسطة
قلت اصطلاحهم على ان الوصف الذاتي ما يكون داخلا في الذات كما يقولون للناطق وصف نفساني ذاتي
للانسان فالمراد بالذات ما يكون العلة نفس الذات وبالصفة ما يكون جزء منها علة فلا يناقض قوله عدم
موجب القبح اى عدم الصفة القبيحة قال في الابكار والحسن هو الفعل العاري عن جميع وجوه القبح وقال البعض
تعريف الحسن بانه الذي انتفت عنه جميع صفات القبح اولى من تعريف القبيح بانه الذي انتفت عنه جميع وجوه
الحسن وفي دعوى هذا التخصيص نظر وقال وما ظفرت بعلته في شيء من الكتب واشبه ان يكون السبب ما
ذهب اليه المعتزلة من تساوي الذوات وامتياز البعض عن البعض بصفة فان على هذا التقدير لو حكم
بان الفعل القبيح انما يقبح لذاته لزم كون افعال الله تعالى قبيحة لتساوي الافعال في الذات بخلاف ما لو
حكم بان قبحه لصفة القبح متصف لصفة توجب قبحه دون الفعل الحسن فانه لذاته يقتضي الحسن لان
الفعل ان كان فيه ما يكون موديا الى المفسدة يكون قبيحا والا حسنا والقول بانه لذاته ينافي ما نقلناه عن
الابكار ثم انه كان لذاته لا يصح ان يقال انه لم يكن فيه المودي الى المفسدة يكون حسنا قوله كلطم اليتيم فانه باعتبار
التاديب حسن وباعتبار مجرد التعذيب قبيح كالقتل فانه باعتبار انه لم يقع الا عن سبب سابق او لاحق
قبيح وباعتبار انه وقع عن سبب سابق كالمقتل في القصاص او لاحق كالقتل في الغزاة حسن قال والقائل
لو كان كذلك لم يكن حسنا او قبيحا لذاته وهو ينافي قولهم الافعال حسنة او قبيحة لذاتها ولتشمل بمثال
كالزنا فان قبحه اما الذات ذلك الفعل او لانه مشتمل على صفة زائدة على ذاته وهي مفسدة اختلاط النسب
المفضي الى ترك تعهد الاولاد لانه باعتبار انه لم يتحقق فيه استيلاء احد المالكين اذ لو تحقق لكان حسنا ولهذا لو
اشتبه على احد المالكين دون الاخر كل على المشتبه عليه وحرم على الاخر وكذلك الحكم للحسن كالصوم وغيره قوله
لنا اى على ان الحسن والقبح حكم الله تعالى ليس ذاتيا على ان الحسن والقبح بالمعنى الثاني شرعي لا عقلي واستدل
هكذا بانه لو لم يكن كذلك لكان عقليا ولو كان عقليا لكان ذاتيا لما اختلف اى لما صار الحسن قبيحا وعكسه
لامتناع تخلف مقتضى الذات عنها ... على ان الحسن والقبيح ليسا بهذا ذاتيين للفعل لانه لو كان الفعل يقتضي

الحسن والقبح لذاته او الحسن الوصف هو يقتضي ذاته لما اختلف الحسن والقبح لا يخ ثبوتهما اما
ان يكون عقليا او شرعيا وباطل ان يكون عقليا فيكون شرعيا اما الاول فلانه لو كان عقليا لكان العقل
يوجب الحسن اما الذاته او لوصف هو مقتضى ذاته ولو كان كذلك لم يختلف في اقتضاء اذا الطبيعة الواحدة
اذا اقتضت الحسن فمن الممتنع ان يقتضي القبح والا لكان الحسن مقتضيا للقبح اقتضاء جزئيا وهو مح
لو كان الفعل كالكذب قبيحا لذاته لوجب وجود القبيح كلما وجد الكذب لان العلل الذاتية تستحيل
تخلف معلولاتها عنها والا لما كانت علة لذاتها فان قلت ان العلل الذاتية قد تخلف عنها معلولاتها
عنه وجود الموانع قلت فالعلة التامة اذن الماهية مع انتفاء المانع وليس الكلام فيه لو كان الحسن
والقبح ذاتيا لما اختلفا اى لما صار قبيحا وبالعكس اما الملازمة فلم ان الصفة الذاتية كالحيوان بالنسبة
الى الانسان لا يتبدل بالنسبة والاضافة الى الاحوال لان ما بالذات لا يزول بالغير واما بطلان التالي
فلانه تختلف لان الكذب الذي هو قبيح قد يصير واجبا فضلا عن صيرورته حسنا كما اذا استفيد به
عصمة نبي عن ظالم يقصد قتله فان قيل لا نم حسن الكذب في تلك الصورة لتعينه لتعين الخلاص النبي
انلاحال الا ويمكن فيه التعريض بل بتعين الكذب لكن لا نم انه حسن بل الحسن لازمه وهو تخليص
النبي لا هو واللازم غير الملزوم وغايته انه لا باثم به مع قبحه ولا يحرم شرعا لترجح المانع عليه سلمنا لكن
لم لا يجوز تخلف القبح عن الكذب وان كان مقتضيا له لمانع لجواز تخلق الاثر عن المقتضي لمانع
قلت لانه امكن الالجاء الى حيث لا يكون التعريض كافيا سقط كلامكم والا لم يمكن الحكم على شيء من الاخبار
بكونه كذبا قبيحا اذ لا كلام ح الا ويمكن ان يضمن فيه من الخلاف والزيادة ما يصير معه صدقا ولا القطع
باخراج كلام الله على ظاهره لا يقال الاصل اطلاق الكلام لافادة ظاهره والقتاه عند الحاجة الى المعاريض
فيبقى فيما عداه على الاصل لانا نقول هذا الطريق يفيد الظن لا القطع لاحتمال انه وان لم يوجد هذا المانع
فقد وجد مانع اخر ثم ان هذا الكذب دفع به الظالم عن ظلمه والدفع بما مفسدته قل من ظلم الظالم
كقتل النبي في مثالنا واجب بالاجماع فالكذب المودي اليه لكونه اقل مفسدة واجب ثم ان تخلف الاثر
عن المؤثر العقلي لا لما قيل من انه لو جاز ذلك لكان عدم المانع جزءا منه لان التخلف لابد وان يكون
لمانع فعدمه يكون جزء المؤثر التام والتالي باطل لانسداد باب معرفة الصانع لان الانسداد انما يلزم
لو جاز كون العدم علة فاعلية لا شرطها بل لانه لو جاز ذلك لما لزم من انتفاء ذلك المانع القطع
بحصول القبح لاحتمال مانع اخر لا يمكن القطع بقبح لشيء من الكاذيب ملخصه لعل فاسد لان
التخليص قد يحصل من غير حصول الكذب فلا نم ان الكذب حسن ههنا وكون العصمة حسنا لا يستلزم
حسن الكذب المودي اليه الاتيان بصورة الاخبار على وجه يفهم معنى الخبر من غير قصد الى الاخبار ام
لا يعقل ولا يتصور لان فهم المعنى متعلق بالارادة والقصد وحال المريض يوجب عدم الوثوق على الشرع

وحسن الشيء يستلزم حسن طريقه حضوصها اذا كان معينا وفيه نظر اذ لا نم انه امر لا يعقل
لان كثيرا من الكلام لفظه خبر ومعناه انشاء وبالعكس ثم اجاب عما عن الحلي عن الثاني بوجه اخر وعن
الثالث بعبارة اخرى قال اما التعريض فربما المريقين لانه قد يفهم المعنى المعنى الذي يراد الاعراض العارض
عنه وايض يوجب عدم الجزم بفهم الحقيقة من لفظ اصلا الجواز ان يكون فيه مصلحة يقتضي صرفه
عن ظاهره فيرتفع الوثوق عن الشرايع وح يتعين صريح الاخبار وقال وما يكون عصمة النبي حسنا
لا يستلزم حسن الكذب المودي اليه فباطل لان ما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب عقلا عندهم
لقايل ان يقول لم لا يجوز اقتضاء الشيء الامرين المتنافيين بحسب شرطين متنافيين فان
الجسم في حيزه يقتضي السكون وفي غير حيزه يقتضي الحركة محل النزاع هو الفعل لذاته او لوصف
لازم له يقتضي للحسن والقبح والشرطان المتنافيان يمتنع ان يكون كل واحد منهما وصفا لازما له لان
اللازم ممتنع انفكاك الشيء عنه قيل لا نم ان الكذب حسن بل التخليص وانه لا يستلزم كون الكذب
حسنا قلنا يجب الكذب عليه في تلك الصورة وذلك لا يمكن منعه لان صدقه يقتضي الى هلاك النبي
وذلك كاف لنا الضرورة الكذب واجبا واما كون التلخيص حسنا ايض فلا ينفي كون الكذب حسنا
لان التخليص المرتب على كذبه الحسن حسن وايض الكذب مستلزم للتخليص المستلزم ومستلزم الحسن حسن
قوله مما يجب تارة كالقتل في القصاص والضرب في الحدود والشتم في اللعان ويحرم اخرى كالافعال
المذكورة ظلما وعدوانا قوله لاجتمع النقيضان اي الحسن والقبح المستلزم للاحسن وكذا في الاقبح
لو كان ذاتيا لزم اجتماع النقيضين في قول القايل والله لاكذبن غدا وقال في الغد الكذب بان هذا الكذب
على التقدير يجوز ارتكابه ولا يجوز ارتكابه وتخصيصه بالكذب بلا مخصص الصحة التناقض في الصدق
ايض فكيف لا وقد صرح في المتن به ايض وقال ولقايل لا نم اجتماع النقيضين فانه من حيث هو وفاء جاز
ان يأتي به ومن حيث هو كذب لم يجز ولا امتناع فانه يصح ان يقال لزيد زيد ليس باب الافعال القبيحة
والحسنة قد يصحبها افعال منافية لها ولا يلزم من حسن تلك الافعال او قبحها حسن ما يصحبها
او قبحه فهذا الخبر من حيث انه اشتمل على القبح يكون قبيحا مطلق الصدق حسن فيكون الصدق
المشتمل عليه هذا الخبر حسنا ايض ولا يلزم من قبح الكذب المصاحب له قبحه وبالجملة فلهم ان
يقولوا انما نحكم بالحسن والقبح في الافعال الخالية من المعارض اما مع وجود المعارض قال اراديه
ما اشرنا اليه اي في قلنا ولكن بعبارة قلقة لا تفي بما هو المقصود لفرض انهما لذات الفعل
او لصفة او لصفة يقتضيهما الفعل لذاته فاذا كان الكذب مثلا قبيحا لما ذكر فان ثبت قبحه مع
المعارض ثبت المدعى والا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها وايض لو جاز تخلف القبح عن الكذب
الذي هو علة لمانع وعارض فلا يحصل القطع بقبح كذا شيء اصلا لانه يحتمل ان يوجد ثمة

مانع منعه عن قبحه ولو كان كذلك لم يمكننا الحكم بقبح الكذب في حق الله تعالى لا يقال لا نسلم انه يلزم
منه اجتماع النقيضين وانما يلزم ان لو كان حسنه وقبحه ذاتيا الكذب ليس كذلك لان حسنه ليس لذاته
بل لانه مقتضي للصدق ولانا نقول لو لم يكن حسنا لذاته حصل مطلوبنا ولم يحصل مطلوبهم لان حسن جميع
الاشياء الحسنة عندهم لذاتها وكذا القبيحة قوله عن وقوع متعلقه وهو الكذب في اخر اي متعلق
اخر وهو الكلام الغدي فيجتمع فيه صفتا الحسن فلصدقه واما القبح فلاستلزامه الكذب ومستلزم
الكذب كالكذب في قبح وعنيهما الاستاد بالذاتيتان نقل المثل كلام الخنجي كما دفعه السر به قوله ترك الكذب
اي في الغد فيكون حسنا لان ترك الكذب حسن وقبيحا لان تركه مستلزم لكذب الكلام الامسي ويلزم
منه المحال بعينه اي اجتماع صفتي الحسن والقبح الذاتيتين او خالف الاستاد جميع الشراح انه ورد الصدق
والكذب في لاكذبن لا في الخبر الذي صدكد في الغد لان لفظ المتن شعر بذلك وكذا في المنتهى قال لو كان
ذاتيا لاجتمع النقيضان في صدقه اذا قال لاكذبن الى الجزم لو كان ذاتيا لاجتمعا فيما اذا قال الشخص
لاكذبن غدا لانه اذا جاء الغد فلا يخلو اما ان يصدق او يكذب لما اذا صدق فلانه يلزم حسن هذا القول
وقبحه واما اذا كذب فلانه يكون قبيحا وحسنا لكونه ملزوما الصدق الخبر الكاذب الاول فيكون حسنا
قبيحا في ذاته وهو الجمع بينهما ولا يخفى شق الاول لما يفهم من تقريره من ذكر الملزوم بحسنه وقبحه من حيث
هو ثم زيادة لفظ الكاذب سهو ولقايل ان يمنع كون ملزوم القبيح قبيحا وملزوم الحسن حسنا ثم قال ولا
ولا يقال المدخل للمقدم في الاستلزام لانه لو لم يكن ذاتيا ايضا لزم ما ذكرنا لامتناع كون كل صدق حسنا
وكل كذب قبيحا فلا يلزم الاجتماع الدليل ان لا يدلان على ابطال مذهب الجبايية وهذا ان
الدليلان مختصان بمن قال حسنا وقبحها لذاتها اذ لو كان لصفة حقيقية او غيرها لم يتما لان الملازمة
فيها ممنوعة لجواز ان يكون في الفعل صفات يكون محسنة له ومقبحة فيلزم الجمع باعتبارين في
وجهتين وذلك مما لا امتناع فيه ولو كان لصفة حقيقية يتم ايضا لان الصفة الذاتية الملازمة
حكمها كحكم الذات في عدم التخلف عنها وغيره ولهذا اشعر المصنف بقوله وعلى الجبايية كما سياتي
على ان المذكور يرد على من عداه سواء فيه القايلون بانها للذات او للصفة قال استحالة لو كان
ذاتيا لزم قيام المعنى اي العرض بالعرض اصطلاح الاصوليين اطلاق المعنى على الموجود القايم بالغير
الذي العرض عبارة عنه وهو في مقابل الذات اي القايم بنفسه وهو غير ما في اصطلاح اهل اللسان
من كونه مقابلا للفظ قوله والا لزم اي ان لم يكن زايدا بان كان نفسه او جزءه لزم من تعقل حقيقة الفعل
تعقله والقايل ان يكون الملازمة ما ممنوعة وقوله لان حسن الفعل الى اخره لا يدل عليها لكن لو جعل
قوله لان حسن الفعل الى اخره دليلا براسه على ان حسن الفعل ليس ذاتيا له كان له وجه لكن للقايل ان
يكون لا نسلم انه لو كان ذاتيا له لزم من تعقله تعقله لان المراد بالذاتي ان علة الحسن ذات الفعل او صفته

ما دامت ذاته روح لا يلزم من تعقل الفعل تعقل لجواز ان لا تكون تعقله تاما او يكون تاما لكن صفته التي
هي علة للحسن معقولة ويلزم لان البحث في تعقل الفعل بحقيقته فلا بد ان يكون تعقله تاما و يجب كون
صفته التي هي العلة معقوله لان المراد بالصفة الذاتية في الاصطلاح الصفات النفسانية اي ما
يكون جزءا للذات كالناطق للانسان قوله حسنه وكذا قبحه كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع الى كثير من الافعال المعلومة المجهولة الصفات ثم اي بعد بيان انه زايد نقول انه امر وجودي لان
نقيضه لاحسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا لامتناع قيام الصفة الثبوتية
بالمحل المعدوم فلم تصدق على المعدوم انه ليس بحسن والا لكان الامر الموجود صادقا على المعدوم
وانه باطل لانا نعلم بالضرورة صدق لاحسن على المعدومات الكثيرة لو كان عقليا لزم قيام العرض بالعرض
بيانه انه ليس للحسن نفس الفعل ولا جزءه ولا عدميا واذا كان كذلك ثبت الملازمة اما الاول فلامكان تصوره
مع الغفلة واما الثاني فلانه تقع صفة وكل ما يقع صفة فكل ما وقع صفة لا يكون جزءا واما الثالث فلان
نقيضه لاحسن وهو عدمي اذ لو كان وجوديا اقتضى وجود المحل فلا يحمل على المعدوم وهو محمول عليه فيكون
وجوديا فاذن حسن الفعل عرض وجودي قايم بالفعل الذي هو عرض لكن قيام العرض بالعرض محال و
هذا التقرير مدخول فيه بان ما حصص بيان بطلان كونه نفسه لا يختص به لاطراده في الجزء ايضا كما
بالعكس فيما جعله مبطلا لكونه جزء فانه لا يختص بالجزء لاطراده في النفس وبان لفظ الوجودي مستدرك
اذ العرض لا يكون الا كذلك ثم فيه ترك شرح ما هو من المضايق واضطراب فيه كلام الشارحين وهو
ولم يكن ذاتيا قوله وايضا اذا لم يصدق عليه اي على المعدوم انه ليس بحسن صدق عليه انه حسن فلم
يكن الحسن وصفا ذاتيا هذا اختلف وفيه المطلوب بجعل الاستناد ولم يكن ذاتيا دليلا اخر على ان لاحسن
سلب وعطفه على مقدمة معتدة لانه من المسطور الذي استلزم ويلزم وجوده اي كون الحسن
الذي هو زايد على الفعل موجودا الوجهين احدهما ان نقيضه لاحسن وهو سلب اي معدوم لان اللاحسن
لو كان موجودا استلزم وجوده محل موجود ما يتقدم به واذا استلزم محلا موجودا امتنع ان يحمل
على المعدوم لكن لا يمتنع ان يحمل على المعدوم اذ يقال المعدوم لاحسن فثبت ان لاحسن سلب فيكون
الحسن موجودا والا يلزم ارتفاع النقيضين الثاني ان الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا للفعل
لان الحسن لو كان معدوما لاستحال اسناده الى الذات لان السلب ليس من الصفات الذاتية وهذا
التوجيه لا دلالة للفظ عليه لا مطابقة ولا التزاما ويلزم وجوده لان نقيضه وهو لاحسن سلب
لانه لو لم يكن عدميا لكان ثبوتيا وح يستلزم حصوله محلا موجودا لان المحكوم عليه بالصفة الثبوتية
يجب ان يكون موجودا لكنه صادق على المعدوم فيكون المعدوم موجودا هف او نقول لو لم يكن اللاحسن
عدميا يلزم ان يكون الحسن عدميا ايضا لوجوب كون احد النقيضين وجوديا والاخر عدميا وح

لا يكون وصفا ثبوتيا للذات لان السلب ليس من الصفات الثبوتية للذات والحسن والقبح عندهم
كذلك قال ويظهر من هذا انه لا يحتاج الى اثبات كون الحسن ثبوتيا لانه مذهب الخصم وايضا لو كان
الحسن سلبيا لم يكن ذاتيا اى مستندا الى ذات الفعل لان المعدومات ليست ناشية وما ليس ثابت
استحال استناده الى علة وذلك ينافى مذهبهم وقال لا يمكن حمله اى ولم يكن ذاتيا على انه لم يكن جزءا
من الفعل وليس دليلا اخر على ان الحسن ثبوتى الا ان هذا مرجوح اذ قد تبين ان الحسن زايد على الفعل
واذا كان زايدا لم يكن ذاتيا ويلزم ثبوته ووجوده لانه نقيض لا حسن وهو عدمى اذ على تقدير وجوده لا بد
له من محل موجود لعرضية وح يمتنع صدقه على معدوم والا لزم اتصاف المعدوم بالصفة الوجودية
لكنه صادق على المعدوم واذا كان وجوديا وليس ذاتيا للفعل لما بينا فقد اتصف الفعل الذى هو
عرض به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو مح وهذا التقرير لم يبق لقوله ولم يكن ذاتيا فايدة قوله واما
الثانية اى واما بطلان التالى ولم يذكره المصنف لانه من المقدمات المسلمة فى هذا الفن كان ادنفوا له
اما الاولى الملازمة فقوله اثبات الحكم اى الحسن مال المحل العقل الذى هو الفاعل لا للفعل لان الفصل
الحاصل قيامهما اى قيام الفعل والحسن معا بالجواهر اذ هما معا حاصلان حيث الجوهر الحاصل تبعا
للجوهر وحقيقة القيام هو التبعية فى الحيز وحصوله حيث حصوله على ما هو المشهور عند المتكلمين
وفى المسحاالته منع مشهور مستند الى قيام الخشونة والملاسة بالسطح والسرعة والبطو بالحركة
قلت والجواب مشهور وهو ان الخشونة والملاسة ليستا الينفيين بل هما من مقولة الوضع وهى عدمية
والمتعلمين سلمنا انهما كيفيتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح الصحيح ان يقال الجسم خشن او املس واما
السرعة والبطو فهما ليسا عرضين للحركة بل هما الشاكنات المتخللة وقلتهما وكثرتها فلا يلزم قيام العرض
بالعرض لا نسلم بطلان التالى اما اولا فلان العرض قد لا يكون قايما بمحل جوهرى كنعوت الله كانت
او اضافية واما ثانيا فلانا لا نسلم ان قيام العرض بالجوهر عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن الاختصاص
الناعت وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة وح يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فما
السرعة والبطو يكونان قايمين بالحركة مع انهما عرضا واطلاق العرض على نعوت الله تعم غير جايزة
نقلا وبل عقلا ايض واما حديث السرعة والبطو فقد سلف انفا قوله باجزاء الدليل بان يقال الامكان
لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لان امكان الفعل زايد على مفهوم الفعل والا لزم من تعقل الفعل
تعقله ثم يلزم ان يكون امرا وجوديا لان نقيضه لا امكان وهو سلب انه لو لم يكن سلبيا لاستلزم محلا موجودا
فلم يصدق على المعدوم لانه ليس بممكن وانه باطل وايض اذا لم يصدق عليه انه ليس بممكن صدق عليه انه ممكن
فلم يكن الامكان وصفا ذاتيا واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجوديا والا ارتفع النقيضان ان
فهو زايد وجودى وقد وصف الفعل به فيلزم قيام المعنى بالمعنى لكنه باطل فلم يكن الامكان ذاتيا فلا يكون

العقل في نفسه ممكنا   هذا نقض اجمالي على الدليل توجيهه ان يقال كل من الدليلين اللذين ثم ذكرا
على ان الحسن موجود غير صحيح بجميع مقدماته لانه يمكن اجراؤه في الممكن على ان الامكان موجود اما
الاول فبان يقال الامكان ثبوتي لان نقيضه اللاامكان وهو سلب ولا يستلزم حصوله محلا موجودا فيمتنع
حمله على المعدوم وليس كذلك واما الثاني فان يقال الامكان ثبوتي لانه لو كان عدميا لم يكن وصفا ذاتيا
للممكن فلو كان صحيحا بمقدماته يلزم كون الامكان ثبوتيا وهو باطل بالاتفاق وتخصيص اجراء الدليل
في مقدمة منه تحكم وظاهر لفظ مشعر باجراء الدليل في اصله كما قرره الاستاد وكما قال في المنتهى واعترض
باجراء الدليل في الفعل الممكن وفي الاحكام ويلزم مما ذكر امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا   الدليل الدال
على وجود الحسن يمكن اجراؤه في الامكان فنقول انه ثبوتي لانه نقيض اللاامكان العدمي من نقيض العدمي
ثبوتي فالامكان ثبوتي ملزوم للتسلسل او وجوب الممكن وهذا بيان مستقلا منه لاجراء الطرد الدليل
وطرده   الدليل غير صحيح لاجرائه في جميع المعاني الممكنة لان امكان المعنى الممكن كالعلم مثلا زائد
على مفهومه وهو ثبوتي الى آخره وهذا ليس طرادا في صفة الفعل بل صفة المعنى   ان نقدم عليه قبل الخوض
فيه مقدمة في الوجودي والعدمي توجيه الاعتراض وهو مشتمل على نقيضين اجمالي وتفصيلي ولا الفاظ
المشتقة منهما كالموجود والمعدوم والموجودي والعدمي فنقول المشهور ان للوجود والعدم غنيان
عن التعريف وقد يعرف الوجود بانه الكون في الاعيان والعدم بانه الاكون فيها فالموجود على هذا هو
الكاين في الاعيان والمعدوم هو اللاكاين فيها واما الموجودي والعدمي فهما منسوبان الى الوجود والعدم
فيل انهما مرادفان للموجود والمعدوم وذهبت طائفة الى مباينتهما اياهما اصطلاحين على ان المفهوم ان
استقل بقوامه كالجوهر فان كان له وجود فالموجود والا فالمعدوم وان لم يستقل كالعرض فان كان
موجود فهو الوجودي والا فالعدمي ويعرف الوجودي بانه المفهوم الذي لا يستقل بقوامه ويكون
وجوده بالتبعية لوجود غيره على معنى انه لا يكون موجودا ما لم يكن لما يكون قوامه به وجود كالسواد
والبياض والمحسوسات بالحواس الظاهرة والباطنة والعدمي يقابله وهو المفهوم الغير المستقل
بقوامه الذي لا يكون وجوده اصلا تبعا لوجود غيره كالامتناع والاستحالة وشبههما وقد يقع الا
اشتباه في كون بعض الاشياء وجوديا او عدميا كالامكان وليست في الاضافات فذهب الحكماء
الى انها وجودية والمتكلمون الى انها عدمية ولسنا الآن في ترجيح احد المذهبين على الآخر اذ لا حاجة لنا
اليه واذا عرفت ما قلنا فاعلم ان اللاامتناع مفهوم كلي له افراد منها ما قيامه بالممكن المعدوم ومنها
ما قيامه بالممكن الموجود اذ ما لا امتناع له قد يكون موجودا وقد يكون معدوما فالفرد الذي قيامه بالمعدوم
يكون عدميا ولا يقال هو وجودي بناء على انه وجودي في الجملة لان ذلك الفرد لا وجود له اصلا تبعا
لوجود غيره فيكون عدميا والفرد الذي قيامه بالموجود ويلزم ان يكون وجوديا عند من يقول

ان الامكان وجودي لا لكن يشترط ان الامكان نقيض الامتناع وان كان لازمة على ما صرح به في كتب المقوم
فلا يلزم ان يكون وجوديا بل يحتمل ذلك واذا تحقق ذلك علمت ان لا كذا قد يكون امرا منقسما الى
وجودي وعدمي كالامتناع وقد يكون وجوديا فقط كالا عدم وعلمت ايضا انه لا يلزم من صدق لا كذا
كاللا امتناع مثلا على المعدوم كونه عدميا اذ اللازم من صدقه على المعدوم ان لا يكون له وجود
حيث صدق عليه ولا يلزم منه ان لا يكون له وجود اصلا تبعا وجود غيره حتى يكون عدميا اذ
قد يكون له وجود حيث صدق على الموجود فيكون وجوديا فقولهم لو كان وجوديا لزم كون المعدوم موجودا
وهو باطل ممنوع لان الوجودي هو ما له في الجملة تبعا الوجود غيره لا انه يكون له وجود في كل ما قام به
واتصافه به فلا يلزم كون المعدوم المتصف به موجودا ومنه سلمنا ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية لا يجب
ان يكون موجودا هذا ايمكنك من اجل شئ كثيرة مبنية على ان لا كذا عدمي لاتصاف المعدوم به ثم نقول
في بيان النقض الاجمالي والمراد به ما يستدل به على بطلان الدليل لاشتماله لازمة دون التعرض لشئ اخر
لو صح ما ذكرتم من الدليل يلزم امتناع اتصاف الفعل الممكن وغيره من الاعراض بكونه ممكنا او معلوما
ومقدورا ومذكورا ونحوها من الصفات العرضية بعين ما ذكرتم لان الامكان زائد على مفهوم الممكن
وهو ثبوتي لكون الامكان عدميا الى اخره لكن صحة الاتصاف ثابتة اجماعا فصحة الدليل منتفية قطعا
قوله وكونه اي بكونه سلبيا على وجود المنفي الذي هو الحسن دون الذي لا يلزم كون المنفي وجوديا الا اذا ثبت
ان السلب لموجود ولا يثبت انه موجود الا بهذا السلب قوله لئلا يكون ثبوتيا اي ثبوتيا للشئ لغيره لكن
يقال الذي لحمل كالا امتناع فان المنفي فيه ثبوت الامتناع لغيره اذ معناه كون الشئ بحيث لم يثبت
له الامتناع لا ان معناه انه شئ ليس امتناعا وثبوت الشئ للغير اعم من الوجود للغير كما بين في
علم الكلام ولذلك قد يثبت المعدوم للمعدوم ويحمل عليه نحو المعدوم ممتنع ولا يقال المعدوم يوجد
للمعدوم قوله ثبوتيا كما في المثال الاول اي الممتنع ومنقسما كما في المثال الثاني المعلوم فعلى التقديرين
اي تقدير كونه ثبوتيا او منقسما لا يلزم من كون النفي وهو اللاحسن مثلا سلبيا وجود المنفي اي الحسن
لجواز ان يكون الحسن ثبوتيا او منقسما الى وجودي وعدمي واذا كان كذلك فلا يلزم كون الحسن وجوديا
الا اذا ثبت ان سلب الحسن ليس سلب الثبوتي والمنقسم بل سلب وجودي فالاستدلال بالسلب على
وجوديته يتوقف لوجودية الحسن على وجوديته وهو باطل التفصيلي على محاذاة ما في المتن ان نقول
لا نسلم ان الحسن ثبوتي قولك لان اللاحسن سلبي قلنا نقيض السلب ان يكون وجوديا اذا كان سلب
وجود لا انه يتقدر ان يكون السلب ثبوتيا او منقسما الى وجودي وعدمي على ما مر من الاشارة في المقدمة
لا يفيد واذا كان كذلك فلو استدل على السلوب بوجودي بان السلب سلب وجود كالامتناع لزم الدور
وفيه تعسف لا يخفى على الفطن واما على النظم الطبيعي بان نقول لا نسلم ان الحسن ثبوتي قولك لان اللاحسن

عدمي قلنا لا نم قولك لصدقه على المعدومات قلنا ان اردت الصدق بمعنى السلب فهو مسلم لكن
لا يقتضي صدقه على المعدوم اتصاف المعدوم بالصفة الوجودية ولا صيرورة المعدوم موجودا لانه
لا يقتضي وجود الموضوع وان اردت به الصدق بمعنى العدول فهو ممنوع لاقتضاء المعدولة وجود
الموضوع سلمناه لكن لا يلزم منه كونه عدميا الملازمة في المقدمة سلمنا كونه عدميا لكن لا نم كون الحسن
وجوديا قولك لان احد النقيضين لا بد وان يكون وجوديا ممنوع لجواز ان لا يكون شيء من
النقيضين موجودا في الخارج كالامتناع في الممكن المعدوم فانهما متناقضان مع لا تحقق لشيء منهما
في الخارج قال ثم الدليل بعد تسليم ما فيه معارض بمثله لانا نقول لو كان الحسن والقبح شرعيا لزم
قيام العرض بالعرض لان حسن الفعل زايد على مفهومه الى اخر الدليل ولو جعل هذا الدليل حجة الزامية
لا برهانية سقط النقصان والمعارضة وتقريرها ان يقال لو كان الحسن من الصفات الثبوتية
على ما هو مذهبكم وهو زايد على مفهوم الفعل وقد وصف الفعل به لزم ما ذكرنا اما سقوط الاجمالي
فلانا نمنع كون تلك الامور وجودية واما التفصيلي فلان تلك الممنوع انما وردت على اثبات كون
الحسن ثبوتيا وههنا لم يحتج اليه واما المعارضة فلانا نمنع كون الحسن على تقدير كونه شرعيا وجوديا
لان الحسن والقبح على هذا التقدير من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان واما التفصيلي
فبان يقال لا نم ان الحسن ثبوتي قولك لان نقيضه وهو اللاحسن سلبي قلنا هذه الاستدلال بمجرد
صورة السلب اي للاحسن على وجود نقيضه وهو الحسن فلما لم يثبت كون الحسن موجودا لم
يلزم ان يكون نفيه وهو لا حسن معدوما فلو اثبتا وجود الحسن بكون سلبه عدميا يدور وانما قلنا ما لم
يثبت لم يلزم لان صورة النفي قد يكون ثبوتية كاللامعدوم فانه لا يكون الا موجودا وقد يكون منقسمة
الى الثبوتي والعدمي كالامتناع فما لم يثبت كون نقيضه موجودا لم يلزم كونه عدميا فلا يفيد الاستدلال
بمجرد صورة النفي كون الحسن موجودا قال وهذا النقض مختص بالاول من الدليلين على ان الحسن موجودا
وهذا بناء على ما تصور من كون لفظ المتن ولم يكن ذاتيا دليلا اخر على كون الحسن وجوديا وذلك فاسد
كما مر وهنا للاختصاص يشعر بفساده ايضا انا اجيب اليه اولا بنقض اجمالي اي بالفعل الممكن
وثانيا بان الاستدلال بصورة النفي وهو كون الحسن سلبيا على ان الحسن وجودي فاسد لانه انما يكون
سلبيا لو علم انه نقيض الحسن الوجودي ونقيض الوجودي عدمي فيتوقف عدميته على وجودية نقيضه
فلو اثبتنا وجودية الحسن بكون الحسن عدميا يدور وثانيا انا لا نسلم ان نقيض العدمي وجودي لانه قد يكون
ثبوتيا كاللامعدوم وقد يكون منقسما الى وجودي وعدمي كامتناع فانه يصدق على الوجود والمعدوم فلا
يكون نقيضه وجوديا مطلقا قال وبعضهم وجه هذا وما قبله بنقض واحد وهو لغايته القول بان الحسن
اذا كان سلبيا يكون نفيه محصلا اذا كان سلب وجودا وعلى تقدير كون السلب ثبوتيا او منقسما

لا يفيد كون الحسن وجوديا فيكون العلم بكون السلب عدميا موقوفا على العلم بكون نقيضه وجوديا فلو

استفدنا كون الشي وجوديا من كون نقيضه عدميا لزم الدور قال وهو يصح اذا لم يوجد في النسخة

الواو ولكن كانت في نسختي وبالجملة فالتوجيهان صحيحان قال وحاصل قال وحاصل المنع راجع الى ان

نقيض السلبي لا يلزم ان يكون وجوديا وهو مشكل لتصريحهم بان التقابل بين السلب والايجاب هو ان

يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا وبان لا تقابل بين العدمات قلنا الثاني لا يتم بدون الاستعانة

بالثالث فلا يكون اعتراضا ثالثا على ما وجه الكل وعلى ما صرح في المنتهى به انتقال اعترض بان الاستدلال

بالحسن على الوجود دور لان نقيض السلب انما يكون وجوديا اذا كان سلب وجود لا نستفيد كونه ثبوتيا او

منقسما الى وجود وعدم كمعلوم لا يفيد ذلك وما قال انه مشكل ليس بمشكل لعدم لزوم كون احدهما

موجودا في الخارج او تحقيقه ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال بمعنى خلوهما عن الوجود فلا

واعلم ان جمعهم اخذوا ضميرلانه قد يكون ثبوتيا راجعا الى النفي نقلنا عنهم او لم ينقل ولا استاد اخذوه عايدا

الى المنفي وهو المطابق لسياق المتن اذ معناه ان الاستدلال بصورة النفي على وجود المنفي دور لان المنفي

قد يكون كذا والمنتهى اذ مثله بالمعلوم لا باللامعلوم كما ترى والحق اذ لا فايدة في كون النفي ثبوتيا لان المقصود

منع وجود المنفي لا منع وجود النفي ثم انه اخذ الثبوت بمعنى اعم من الوجود وهم لم ياخذوه كذلك ولهذا

اخذ اللامتناع مثالا للثبوت وهم اخذوه مثالا للمقسم وهذا اولى اذ الغرض بيان الواسطة بين النقيضين

وعلى توجيههم يلزم اذ لا واسطة بين اللاعدم واللاوجود قال استدل بان فعل العبد غير مختار اي ما الخير انما

صرح به توضيحا للفظ المختار لانه مشترك بين اسمي الفاعل والمفعول لا يقال مقتضى هذا الدليل غير

الدليل السابق فكيف نظما في سلك واحد لانا نقول اذ لم يتصف بهما عقلا لم يكونا ذاتيين وبالعكس

فلا تفاوت عند التحقيق ولهذا قال اكثر الشراح هذا استدلال اخر على انهما ليسا ذاتيين للفعل قوله

قسمان لانهم عرفوهما بما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله وما له ان يفعله واما عندنا فظاهر

لانا نقول يوصف الفعل بالحسن والقبح عقلا سواء كان اختياريا او اضطراريا قوله من غير مرجح داعي

من الفاعل اي مرجح يرجحه فهو اتفاقي والاتفاقي لا يتصف بكونه اختياريا اذ لا قصد ولا اختيار له

فيه الفعل اما ان يكون واجبا فلا يكون مختارا او جايزا وان افتقر الى مرجح في ترجيح احد طرفيه

فمع ذلك المرجح اما ان يكون ذلك الفعل واجبا او جايزا ويجوز التقسيم الى ان ينتهي الى الوجوب وهو قوله

بالحين وان لم يفتقر كان صدور الفعل ممكنا دايما مع انه يقع في وقت دون الاخر لا لمرجح فيكون وقوعه

في ذلك الوقت على سبيل الاتفاق لا على سبيل الوجوب والاتفاقي لا يصدر عن اختيار ولا منفعة

لقوله لا على سبيل الوجوب بل موهم للمضرة استدل لفعل العبد هذا قياس حذف كبراه اي فعل العبد

غير مختار وكل ما كان كذلك لا حسن ولا قبيح توجيه الدليل افعال العباد غير مختارة لهم ولا

مايكون كذلك يكون حسنا وقبيحا للذات اجماعا اما الصغرى فلكذا واما الكبرى فالجماعة كما قال
وقال المصنف قد حذف الكبرى واشار الى صدقها بقوله اجماعا قوله كالسقوط اى من المنارة مثلا
فانه لا يمكنه الترك والصعود اليها فانه يمكنه . ويمكن ان يقرر بوجه اخر وهو ان يقال ان
اردت بالاضطرارى ان يكون كالحركة الصادرة لا عن ارادة فممنوع لانا ندرك بالضرورة ان افعالنا
ليس كذلك وان اردت به ان لا يكون واجب الصدور وان كان ارادة فمسلم ولكن لا نم انه لا يصح عقلا بالاتفاق
على ما يكون اضطراريا بالمعنى الاول فعلى هذا التقدير يكون نقضا تفصيليا ويمكن ان يقرر بثالث وهو
دلالة البديهة على ان البعض ليس اضطراريا مع استلزام دليلكم كون الكل كذلك وهو قريب من
الاول قوله ان لا يكون اى البارى تعم مختارا بصيغة الفاعل او لا يكون فعل البارى مختارا بصيغة
المفعول وكيفية الاجزاء ظاهرة توجيهه انه يلزم في فعله تعم باختياره لانه اما اضطرارى او اتفاقى
بعين ما ذكرتم وانه ينفى ايصاف فعله بحسن اصلا وهو باطل عندكم وعلى هذا التقرير هو نقض الاستدلال
لا الدليل صغرى الاستدلال على ما هو ظاهر طو لفظ الاستاد والمتن . قوله اذ لا تكليف واقعا بغير المختار
عندكم وان جوزتم وقوعه اعلم ان المعتزلة لم يجوزوا تكليف المحال والاشاعرة يجوزونه ولكن يقولون
بوقوعه وهذا في المحال العادى اذا في المحال العقلى لا يجوزونه ايض وفي المحال العارضي كايمان ابى لهب
يقولون بوقوعه ايض تحقيقه سيجى ان شاء الله تعالى قوله الزامية اى جدلية لا تحقيقية اذ الالزام
فيها ليس الا في الثالث كما صرح فيه بقوله عندكم والفرق بين الثلثة ان الاول بيان لنصب الدليل في
غير موضعه والثانى نقض اجمالى على دليل صغرى الدليل والثالث على اصل الاستدلال واشار
الى تسقه بقوله وهو ضعيف ثلثة اوجه والاخران نقضان اجماليان ولما كان هذه الاجوبة جدلية
اشار الى ما هو الحق فقال والتحقيق اعلم ان واحد من الوجهين الاخيرين من الثلثة نقض اجمالى
للاستدلال المذكور وليسا نقضا لشئ واحد على ما عرفت ويشهد به لفظ المتن نعم يمكن التوجيه بان
يكون الثانى ايض نقضا للاستدلال لكن بانضمام مقدمة اخرى اليه كما فعله الشارح لكنه لم يشرحه
كذلك قوله يختار الشق القائل بان الفعل جائز وجوده وعدمه ونفتقر ترجح وجوده على عدمه
الى المرجح اللازم صدور الفعل عنده الموصوف بانه اضطرارى لكنا نمنع اضطراريته لانه اختيارى
اذ لا معنى للاختيارى الا ما يترجح بالاسواء قلنا يجب الفعل بذلك المرجح او لا يجب وحاصله ان الوجوب
بالغير لا ينافى كونه مختارا مقدورا عليه بالذات المصنف بعد هذه المناقضات ذكر التحقيق في
الجواب عن الشبهة وهو ان فعله يترجح بالاختيار فان قلت التقسيم وارد لان مع الاختيار ان وجب
الفعل لزم الجبر والا لزم الاتفاق قلت عنه جوابان احدهما انه لا يلزم من وجوب الفعل بالاختيار الجبر
اذ هو وجوب لاحق حصل بعد وجود العلة التامة التى هى المقدورة والداعى ولا يلزم من حصول

هذا الوجوب بحصول الوجوب السابق والموجب للجبر انما هو الوجوب بالمعنى الثاني وثانيهما ان المختار يرجح
احد طرفي مقدوره لا لمرجح قوله الضروري اي الفرق الذي يجده بالضرورة بين الافعال وهو ان بعضها
مقدور والبعض غير مقدور لا نزاع فيه انما النزاع في ان تلك القدرة موثرة في صدور الفعل عن العبد
او لا وكون الفعل بتاثير تلك القدرة غير ضروري فسقط الاعتراض وهذا يتعلق بالمسئلة المنسوبة
عن الاشعري بالكسب فان عنده للعبد قدرة لكنها غير موثرة وتقريره الوافي وطعنه كلامية انتهى
بالفرق بصحة البنية وسلامة الاعضاء فهذا القدر مسلم لكنه غير مفيد للمطلوب اولا يوثر ذلك في فعل فلا
يلزم اختيار وان عنى به ان له اختيارا وتاثيرا ما في الفعل فهو ممنوع قوله فلا يحتاج الى مرجح مجرد هذا منع
لجريان الدليل وطرده في فعل الله تعالى بمنع المقدمة الناطقة بلزوم التسلسل على تقدير احتياج المرجح الى مرجح
اخر لان ذلك انما يتاتى في المرجح اذا كان حادثا لكن اذا كان المرجح ارادته اليه وهي قديمة لا يحتاج الى اخر
فلا يتسلسل قوله كافي ولا حاجة الى تاثير الاختيار في الحسن والقبح الشرعي بخلاف الحسن العقلي فانه
لولا استقلال العبد بايجاد الفعل القبيح التكليف عقلا ولم يتصف بالحسن والقبح عندكم فظهر الفرق
فلا يصح الالزام بالشرعي قوله ما يجب الفعل عنده اي المرجح الموجب لصدور الفعل اذا كان من الله بطل
استقلال العبد بذلك الفعل فلا يمكنه الترك فيصير اضطراريا على ما ادعيناه فيتم الدليل فلهذا
اي لتوجيه الجواب الرابع او للاجوبة الاربعة او للاستدلال بما عليه للمنع الموجه هو المحصل لان دعوى
الضرورة لا تسمع في ضرورة النزاع مع ان التفرقة بينهما لا يوجب استقلال العبد وكلامنا ههنا
فيه والفرق ثابت بين فعل العبد وفعله تعالى اذ هو باختياره ومرجحه من عنده فلا يتسلسل ولا تم ان الافعال
على تقدير احد الامرين لا يوصف بهما شرعا لان عندنا يوصف بهما وان لم يكن العبد مختارا هذا كلامه
قال صاحب التحصيل وللقائل ان يقول وجوب الشيء يشترط تميزه لانا امكانه وقدرة الغير عليه ولا تنافي
نفي قدرة الله تعالى فان قلت الفرق ان مرجح فاعلية تعالى يحصل باختياره قلت الكلام في فاعليته لذلك
المرجح كما في الاول فيلزم التسلسل في افعاله تعالى او الاعتراف بالمنع الاول المذكور اي ان الوجوب بالغير
لا ينافي مقدوريته للمجيب ان يجاب ان الدليل الاجري في قدرة الله تعالى لان مرجح فاعليته تعالى ارادته
وهي قديمة لا يحتاج الى مرجح اخر فلا يتسلسل مع انه الزامي على المعتزلة لان عندهم لا يختار المختار
الا الداعية في الفعل تدعوه اليه واما عندنا فيجوز الترجيح بلا مرجح اي داعية بل ذلك بمجرد الارادة
فلا يلزم من كون الفعل بدونه كونه اتفاقيا وقد قرره الاستاد تقريرا وافيا في المواقف قال الدعلي الجاي
ابدفع الاول وهو انه لو كان ذاتيا لما اختلف لجواز الاختلاف بالوجوه كما يكون حسنا بوجه قبيحا
باخر والثاني اي لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان اي الحسن والقبح لجواز الاجتماع اي اجتماعهما بوجهين
والثالث والنوع قيام المعنى بالمعنى لانه قد لا يكون الحسن وكذا القبح معنى بان يكون امرا اعتباريا

لا وجود لها في الخارج وح لا يكون معنى لكونه عرضا موجودا عندهم وح لا يلزم قيام المعنى بالمعنى
والرابع اي لزوم كون العبد غير مختار لان اللازم والاتفاقي قد يكون لكل واحد منهما جهات بعضها
يكون لازما وبعضها غير لازم   اعلم ان هذه الادلة المذكورة لا ينتقض على الجبائية اما الاول
فلانهم يجوزون تخلف الحسن والقبح عن الكذب والصدق ولانهم لا يقولون بذم القبيح ومدح الحسن
لذاته باعتبارات ولكونهما عندهم من الامور العدمية لانهم لا يسلمون الاجماع على ان غير المختار
لا يوصف بهما بهذا المعنى ولما كان كذلك ذكر دليلا يبطل مذهب المخالفين اجمع وخص بهم بقوله
وعلى الجبائية ليعلم ان ما تقدم لا يدل على فساد مذهبهم لا لان هذا لا يدل على فساد مذهبا غيرهم
وفي توجيه الوجه الرابع مناقشة اذ تعريفهم لهما مقيد بكون الفعل مقدورا كما قالوا ما ليس للمتمكن
منه تمام اثر ذكروا لا بل عقلية ونقلية تبطل مذهب الجميع لا دليل واحدا   لما لم يكن الدليلات الاولان
ببطلان مذهب الجبائي لانهما مختصان بمن قال ان حسنها وقبحها لذاتها اذ لو كان بصفة حقيقية
او غيرها لم يتم لان الملازمة بينهما ممنوعة جواز ان يكون في الفعل صفات يكون محسنة او مقبحة فيلزم
الجمع باعتبارين في ذلك مما لا امتناع فيه ولا الثالث لانهما عنده عدميان ولا الرابع انه لم
الاجماع مع ان الاخيرين فاسدان لما مر اورد المصنف دليلين يشملان مذهبه ايض والاولان ليسا
مختصين بمن قال انهما لذاتهما لما بيناه ولان ما كان للصفة الحقيقية لانها ذاتية فحكمها حكم الذات
وحديث الاجماع قد تقدم والقول بان الاخيرين فاسدان لا يتعلق بما نحن فيه من بطلان مذهب الجبائي
وعدمه   فيه نظر لان المستدل اثبت وجوديتهما بما ذكره فيتناول ابطال مذهبه ايض مع انه لا يسلم
انهما عدميان عنده قال   لما ذكر ابطال المذهبين الاولين لهم شرع في ابطال مذهب الجبائية اي خاصة
وتخصيصه الابطال بالجبائية تحكم لاطراد الدليل في الغير ايض لامر غير الطلب اي غير امر الشارع ونهيه
سواء كان ذلك الغير ذات الفعل او صفة حقيقية له او صفة باعتبارية ليشمل المذاهب كلها   لذاته
اي لذات الطلب واللازم لغير ذاته تعلق الطلب بالمطلوب لذاته واما الملازمة فلتوقف تعلق الطلب
ح اي حين كان حسن الفعل لامر غير طلب الشارع على امر زايد على نفس الطلب اما ذاتا او صفة حقيقية
او اعتبارية ولكن ما يكون بالذات لشيء لا يتوقف على امر زايد عليه   لقايل ان اردت بالطلب الاوامر
والنواهي التي بالفعل فالملازمة ممنوعة لان الطلب الحاصل لا يتوقف في تعلقه بالمطلوب على امر زايد
على نفسه لاستلزامه المطلوب بنفسه وان اردت به التي بالقوة فنفي التالي ممنوع لان الطالب
الذي يحصل يتوقف في تعلقه بالمطلوب على امر زايد على نفسه الطلب حامل للطالب عليه وهو
العلة الغائية للطلب ويمكن ان يقرر بوجه مختص بالجبائية والقايلين بالصفة وذلك بان يخصص
غير الطلب بالصفة والاعتبارات ويجعل ضمير نفسه ضمير الفعل المطلوب لا الطلب في الوجه الاول

ويقال لو حسن لغيره او لصفة واعتبار لم يكن تعلق الطلب بنفس الفعل لتوقفه ح على الزايد على نفس الفعل
وهو الصفة والاعتبار والاعتبار لكن تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لا يتوقف على شئ زايد على المطلوب
قال والقائل ان يعود فيقول ان اردت بعدم تعلق الطلب بنفس المطلوب عدم كون النفس علة ما
للتعلق فالملازمة ممنوعة ازله مدخل في العلية وان اردت به عدم كونها علة تامة له فنفي التالي ممنوع
اذ هو ليس بعلة تامة وقال وانت تعلم من هذا جوابا اخر الوجه الاول ومن جوابه جوابا اخر لهذا الوجه فالجواب
العام عنهما ان يقال استلزام الطلب المطلوب عقلا انما يدل على وجوب تعلقهما معا وهو كذلك لكونهما
اضافيين لا على عدم توقف تعلق الطلب به في الخارج على زايد على نفسها الذي هو المدعى قال واقعا الا
الاعتراض الاول للقطبي وهو لقايل ان اردت بالطلب بالنواهي بالعقل الى اخر الشقين
من الترديد لو كان حسنة لوجه واعتبار لكان موقوفا عليه ولا يمكن للمعتزلة المنع لانهم تقولون فعل
الزنا حرام للمفسدة التي اشتمل عليها الفعل سواء كان صفة او اعتبار ولو توقف عليه لم يتعلق بالفعل
لنفس الطلب الى اخره ونقول يغني بالقوة ويتوقف تعلق الطلب بالعلة الغاية يستدعي تعليل
احكامه بالعلل وهو باطل كما بين في موضعه وليس بباطل اذ الباطل هو وجوب التعليل لا التعليل
كما بين في موضعه هذا وما قال ويمكن ان يخصص تعلق الطلب بالصفة والاعتبار ويجعل الضمير
يخصص بلا مخصص وغير ملايم للمدعى الدليل الذي بعده لعمومه وما قال ان نفس الفعل له مدخل
في العلية فلا مدخل له فيها اذ ارادة الشارع فقط هو العلة التامة الحجة على الحيثية غيرهم لو حسن
الفعل او قبح لطلب الشارع فعله او تركه سواء كان لذاته او لاعتبار لم يكن تعلق طلب الفعل بالفعل لنفس
الطلب او لنفس الفعل لتوقفه على غير زايد على الطلب او على الفعل لكن لا نخلو يجوز ان يتعلق لغير
الطلب او لغير الفعل وهذا قول يجوز عود الضمير الى الطلب والى الفعل دالة على التقرير الثاني ليس
حجة على الكل هنا اورد على الحيثية اي لو كان الفعل حسنا لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفس الفعل
لان الفعل اذا كان حسنة مسندا الى اعتبار كان متوقفا في حسنه على ذلك الوجه والاعتبار الزايد على
ذات الفعل والباري انما يامرنا بالفعل لاجل الحسن فيكون الطلب موقوفا على الوجه الذي باعتباره يكون الفعل
حسنا والتخصيص بهم اتماده ومن غير اختصاص عم عود الضمير الى الفعل عنه واجب هذا ابطال المذهب
الحيثية وتقريره انه لو كان حسن الفعل لغير نفس الطلب من الاعتبارات العارضة للفعل بالقياس الى غيره
لم يكن تعلق الطلب لنفس الفعل بل التعلق لاجل ذلك الاعتبار لان التعلق ح يتوقف على حصول ذلك
الاعتبار الزايد على الفعل وعليه ما على غيره حقيقة اي حقيقة الطلب وهكذا في الملخص اذ قال فيه واللازم
باطل لان الطلب يستلزم مطلوبا عقلا لو كان حسن الفعل لذات الفعل او الصفة او لوجه لم يكن
تعلق الطلب بالفعل المطلوب لنفسه لانه ح يكون موقوفا على الصفة والاعتبار الزايدين على ذات

الفعل والطلب لكن اللازم باطل اذ التعلق نسبة بين الطلب والفعل والنسبة في العقل والخارج لا تتوقف
الا على مجرد المنتسبين اذ النسبة انما هي نسبة باعتبارهما فلا دخل لغيرهما في وجودها والمفهوم من كلامه انه يرجع
الضمير الى التعلق ولهذا فسر الزايد على الفعل والطلب كليهما بخلاف غيرهما ثم قالوا اما بالزايد على الطلب
بالزايد على الفعل وهو خلاف ما يدل عليه لفظ المتن وصريح لفظ المنتهى ثم انه اذا كان للطلب والفعل
لكن للفعل موصوف بصفة مثلا لا يكون لغيرها   وبيان بطلان التالي انه خلاف المفروض فانا نفرض
الكلام في فعل تعلق الطلب به وقال وهذا الوجه ضعيف لان قولكم لو كان الحسن لغير الطلب لما تعلق ا
الطلب لنفس الفعل ان عنيتم به انه لا يكون امرا بالفعل من حيث هو فمسلم ولم قلتم انه مح وقولكم انه خلاف
ممنوع وان عنيتم به انه لا يكون امرا به من حيث هو مشتمل على ذلك النوع من المصلحة فهو ممنوع   وهذا التضعيف
منه بناء على ما قال في نفي التالي ولعله لم يخطر ببال المصنف   انه اي الحكم جعل الطلب متوقفا على الاعتبار
دون تعلقه ونحن قد بينا ان التعلق موقوف ثم المراد منه انه لا يكون امرا بالفعل من حيث بل هو بواسطة
تلك الصفة وهو ظاهر ومنع استحالة التالي وارد على تقريره الغير المطابق اما على ما قررناه فلا يرد ولكن
ان يقال لا نسلم ان تعلق الطلب الذي هو حادث لا يكون موقوفا على غيره وانما توقفه على المنتسبين فقط لو
ممنوع ان عني به غير تلك الصفة او الوجه اذ هو ايضا من العوارض المعتبرة في احد المنتسبين ومسلم ان عني باعتبار
دخول الصفة والوجه في احد المنتسبين   لو كان حسن الفعل لا لمجرد الطلب وكان لاعتبار كما قال المتقاني
لزم ان يكون تعلق الطلب بالفعل لذلك الاعتبار لان التعلق يتوقف عليه حينئذ لا يكون لنفس الطلب وهو
باطل اذ التعلق نسبة بين الطلب والفعل فكلما وجدت وجدا وان لم يحصل امر زايد عليه قال ومن شرح قال بعد
بيان الدليل الاول غير منقح في بيانه وفيه نظر وبين وجه السهو اذا قال ولا يخفى ضعف هذا الكلام قال ولعل
نظره على ما بينا ان التعلق وان حصل بالطلب لكن الطلب متوقف على الوجه المحسن وحاصله منع المقدمة
الشرطية فان الحسن لغير الطلب لا يمتنع ان يكون موجبا لتعلقه بالفعل قال والجواب ان النظر المذكور
يوجب حدوث الكلام الثابت بالبرهان فيكون باطلا ولا يوجب لان البرهان يدل لعدم الكلام النفساني
لا اللساني وبحث فيه   اما بطلان التالي فلان التعلق نسبة بين الطلب والفعل والنسبة بين الامرين لا يتوقف
الا على حصولهما والطلب قديم فاذا حصل الفعل تعلق الطلب به سواء عرض ذلك الاعتبار للفعل او لا
هذه الشرطية غير سديدة لان تعلق الطلب لا يتوقف على حصول الفعل بل بالعكس ثم قال فان قيل لا نسلم
انتفاء التالي لان التعلق وان لم يتوقف الا على الطلب والفعل لكن نفس الطلب يتوقف على الاعتبار الحاصل
للفعل الموجب للحسن اجيب بان الطلب اعني الامر والنهي قديم والجهة المحسنة حادثة فكيف يصح توقف القديم
على الحادث بل التوقف انما يكون للتعلق على تقدير كون الجهة موجبة للحسن لانه لما لم يكن الجهة لم يحصل تعلق
الطلب به قال ولقائل ان يقول لا نسلم ان الطلب يتعلق بالفعل من حيث هو حتى يلزم ان لا يتوقف التعلق الا على الطلب
والفعل لم لا يجوز ان يكون الطلب يتعلق به اذا كان على الجهة فاذا لم يوجد الجهة لم يحصل التعلق   ثانيهما

اى مما ينتهض على الكل   لما ذكر المصنف لابطال كل واحد من المذهبين اراد ان يذكر دليلا متناولا لابطالهما لانه اذا ابطلهما
جميعا فيا ليت شعرى علم خصوص الاول ولم يجعله مثلا لابطال المذاهب مع صحته ولفظ ابطالهما فى المتن شعر
باشتراكهما فى المقتضى   او لصفة اى حقيقية او اعتبارية فسقط ما قال   وهذا الدليل ليس على الجبائية
لانه لم يذكر فيه لوجوه واعتبارات   واعلم ان الدليل يمكن ايراده على الجبائية لان الافعال على مذهبهم
غير متساوية بالنسبة الى الله تعالى فيلزم ما ذكر فكان الواجب ان يقول بعد   او الصفة او الوجوه واعتبارات
او نقول لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب ليتناول مذهبهم ايضا اللهم الا ان يقال الحكم بالمرجوح الاختيارى
غير ممتنع وبالراجح كذلك عندهم لانه فلا يكون حجة عليهم وعلى هذا كان المناسب للترتيب ان يذكره قبل دليل
الجبائية   ح اى حين كان الافعال حسنة او قبيحة راجحة بحسب المصالح والمفاسد ومرجوحة فيكون
غير متساوية فى حد ذاتها بالنسبة الى الاحكام بل بعضها يقتضى الوجوب والبعض الحرمة فان كان الفعل
كالحسن احد الحكمين منه اى الوجوب مثلا راجحا فالحكم بالمرجوح اى الحكم على خلاف المعقول فيكون التحريم
قبيحا فلا يجوز عليه فيكون الحكم بالوجوب متعينا عليه وتعين الحكم على الله تعالى ينفى اختياره تعالى وهو باطل
ولقائل هذا انما يتم لو كان ترك الراجح مطلقا قبيحا اما لم يكن كذلك بل كان تركه مع الاتيان بالمرجوح
قبيحا فلا ولو كان ترك الراجح على الاطلاق قبيحا لكان تعرضه لقوله لان الحكم بالمرجوح المعقول عنه
غير محتاج اليه اذ البرهان يتم بان يقال لو كان الامر كما ذكرتم لكانت الافعال غير متساوية ووجب
الحكم بالراجح فلا اختيار   وايضا هو دليل اخر على ان الحسن والقبح شرعيان لانه لو لم يكن كذلك لكان
لذات الفعل او لصفة ولو كان كذلك لم يكن للبارى تعالى اختيار لانه لا يمكن من ايجاب ما كان قبيحا وتحريم
ما كان حسنا وهذا ليس شرحا للمتن كما ترى لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفة للزم اما كون حكمه
ممتنعا او واجبا واما ما كان فيكون البارى غير مختار فى حكمه بيانه انه لو كان كذلك لكانت الافعال المختلفة
بالنسبة الى الاحكام الله تعالى كما هو مذهبهم لان الحسن راجح على القبيح واذا اختلف فلا يخ اما يحكم عليه
بالمرجوح او الراجح والاول ممتنع لامتناع الحكم بالمرجوح مع وجود الراجح والثانى واجب وعلى التقديرين
فلا اختيار وهذا ليس على محاذاة ما فى المتن ثم ان ما قال الحسن راجح على القبيح معارض بمثله اى بان القبيح
راجح على الحسن   الدليل ضعيف لان حسن الفعل وقبحه لا يؤثران فى الاختيار وكون الحسن واجب
الاختيار نظرا الى الحكمة لا يلزم منه ان يكون واجبا مطلقا   افعال الله تعالى لا تعلل بالحكمة والغرض
افعال الله قد تعلل نعم لا يجب التعليل   ينفى الاختيار اعلم انه قد وقع بعده فى سوده الاصل وقد يقال ان
امتناع الفعل لقيام لقيام صارف القبح لا ينفى الاختيار وهكذا فى بعض النسخ وحاصل هذا الاعتراض
راجع الى ان الامتناع بالغير كالوجوب لا ينفى المقدورية قال ومن السمع   واما من السمع اى من جملة
ما ينتهض على الكل يدل عليه سياق المتن وتصريح الاستاد به وان لم يتعرض له اكثرهم بل بعض

الخلافة و الامام في المحصول ذكر الاية الكريمة لا في هذا المعرض بل في الفرع الاول من مسلتي التنزل هو
وجوب والآمدي في الفرع الثاني وهو انه لا حكم قبل الشرع والكل صحيح والمدرك بفتح الميم والراء مكان
الدرك وهكذا قرات على الاستاد وكذا الحزم بالحاء المعجمة والراء المهملة وهو الحزق اي ترك الواجب وفي
بعض النسخ المدرك بضم الميم والحرام بدل الحزم وح يكون معني وهما يستلزمان التعذيب اي في الوجوب
وفي الحرام بالفعل خلاف ما يقتضيه الاية اي التعذيب فيكون للعقل بمذهبهم كون الفعل حاكما والاقرب
ان يكون المراد بمذهبهم عدم جواز العفو ليكون اشارة الى انه دليل الزامي على المعتزلة والى انه لا يمتنع عندنا
ان يقال بالواجبات العقلية مع العفو وذلك لان ذلك لفظ مذهبهم مشعر بان الغرض الا الزام
لاستلزام مذهبهم اي حكم العقل بالواجب والحرام خلافه اي خلاف نفي التعذيب قبل البعثة وهو وجوب
التعذيب قبلها قال فان قيل ليس العذاب من لوازم ترك الواجب وفعل المحرم لجواز انفكاكه عنهما بناء على
شفاعة او عفو فاذن لا يلزم من انتفائه قبل ورود الشرع انتفاؤهما فبطل الملازمة ح قلنا وقوع العذاب
وان لم يكن لازما لهما فعدم الامن من العذاب لازم لهما وقد دلت الاية على نفيه قبل الشرع لانه امن من العذاب
قبل البعث ويصير صورة الدليل هكذا لو كان ذلك لما كان الامن حاصلا قبل البعثة لكنه حاصل هذا
كلامه ولكن لم يدل الاية على نفيه قبل الشرع اذ لا يلزم من عدم العذاب عذاب الخوف لاستلزام مذهبهم
اي في حكم العقل بان بعض الافعال حسن واجب وبعضها قبيح حرام الخلاف مقتضى الاية اي المنافية
واذا كان اللازم منافيا للشي يكون الملزوم منافيا له فيكون مذهبهم منافيا لمقتضى الاية ومقتضى
الاية ثابت فيلزمه انتفاء مذهبهم فان قيل لا نم التعذيب لازم لمذهبهم بل استحقاق التعذيب
وذلك لا يستلزم التعذيب لجواز العفو اجيب بان مذهبهم ان تعذيب العبد على الله على ارتكاب الصغائر
قبل التوبة وعلى الكبائر بعدها واجب فيكون التعذيب لازما لا استحقاق العذاب على مذهبهم وهذا
سهو منه اذ العفو واجب فيما ذكره لا التعذيب وهو من المشهورات المذكورة في كل مختصر من علم الكلام
وكذا من اذ قال مذهبهم ان تعذيب على ارتكاب الصغاير اذا مات قبل التوبة وعلى ارتكاب الكبائر
مطلقا واجب على الله تعالى الاية اقتضت عدم التعذيب الى ظهور البعثة ومذهبهم وجوب بعض
الافعال وحرمة بعضها فيكون مقتضيا للتعذيب قبل البعثة فلذلك استلزم مذهبهم نفي مقتضى
الاية فيكون باطلا قال ولقائل عدم التعذيب عدم الوجوب اذ تارك الواجب قد لا يعذب للعفو قال
ولك ان تجيب ان العفو يجوز عدم التعذيب والمجوز للشي والاية يوجب العدم فبينهما التنافي
ولا تنافي المجوز للشي والوجوب له يجتمعان للمعتزلة ان يعترضوا عليها بوجهين الاول
يجوز ان يكون المقصود من الرسول هو العقل الثاني بان يكون المراد وما كنا معذبين بالاوامر الشرعية
حتى نبعث رسولا توفيقا بين الادلتين وليس لهم ان يعتمدوا بهما اما الاول فلان اطلاق الرسول وارادة

فوق
العقل خلاف اللغة والشرع والعرف واما الثانى فلانه تخصيص بلا مخصص ولا ضرورة داعية الى التو
ويرد عليه ان المنفى هو العذاب اللازم للوجوب السمعى ولا يلزم من نفيه نفى الوجوب مطلقا اذ الوجوب
اعم من العقلى والنقلى وقد مر ما فيه اعلم ان بعض الاصحاب اجابوا عن سوال العفو بانا نجعل اللازم جواز
العقاب فيتم الدليل ثم قال والاحسن الصدق او غيرهما من عادة اى تكرار الامر من غير علاقة عقلية
او مصلحة اى المنفعة وهى اللذة او الوسيلة الى اللذة والمفسدة خلافها قال فى او غيرهما اى كثناء
وذم ولا وجه له اذ المعنى بالحسن والقبح هو كونه مثنيا عليه او مذموما عليه ثم قال ولو لم يكن ذاتيا
لما كان معلوما من غير النظر الى شرع الى عرف او ثناء وذم واذا ثبت كونهما ذاتيين لبعض الافعال
وجب كونهما ذاتيين لجميعها اذ لا قايل بالثالث و فسر غيرهما بالبرهان بالمعنى المتنازع فيه وهو
انه حسن او قبيح فى حكم الله تعالى بل انه ضرورى باحد ما ذكر من التفاسير الثلثة وهو الملائمة والمنافرة والامر
بالثناء والزم عليه الحرج وعلم منه ان محل النزاع غير الفسرات الثلثة على ما سلف فى مطلع البحث
بل بما ذكر اى الموجب للحسن والقبح هو الشرع او العرف البرهان لو قلت انه ضرورى سلمنا لكن لمعنى
الملائمة والمنافرة اما المعنى الثواب والعقاب فلا وذكر البرهان غير سديد لان النزاع فى ان الحسن ذاتى
عقلى او لا سواء كان معلوما بالضرورة او بالنظر فالقول بانه بالنظر تسليم للمسئلة ان الجزم بالنزاع فى معنى
الثواب والعقاب غير ما قال عند المجوز ان النزاع فى الاخرين من التفاسير الثلثة على ان النزاع هو
فى الامر الرابع لا فى واحد منها كما تقدم هذا دليل للمعتزلة على انهما عقليان لان العاقل يحكم بهما من
غير شرع ولا نظر وعليه ما على الحجج ومن تلا تلوه كالاصفهانى فى ذكر البرهان ثم قال ناصر المعتزلة انهم
قالوا لو فرضنا انفسنا خالية عن موجبات الشرع وعن الامور العادية لقضينا بالحسن فى رد الوديعة
والقبح فى الظلم وغير ذلك وهذا الكلام فى هذا القايل بحثه اذ هو حاصل دليلهم الثانى وما ذلك الا من الغفلة
عما يتصل به ثانيا دليلا وجوابا لو كان ضروريا لما كان بينه وبين قولنا الكل اعظم من الجزء تفاوت لكنا
لم نشك فانه يتوقف فى الاول ولا يتوقف فى الثانى ولو حكم بان الامرين بالنسبة الى العقل لكان معاندا
ولم يكن معاندا الا ان التفاوت قد يكون اما لعدم تصور الطرفين وتجريدهما على ما هو حقه او لعدم الالف
والاستيناس ولغيره قال قالوا ثانيا اى العقل لصدق اى اختاره وبيان الملازمة دعوى الضرورة والظهور
تركه والمراد من التقدير تحقق الشرع والعرف على ما مر والبرهان ايضا لوازم اى مختلفة اقلها مطابقة
الواقع وعدمها واختلاف اللازم يدل على اختلاف الملزومات فاذن تقديره تساوى الصدق والكذب تقدير
مح فيمتنع على هذا التقدير اى تقدير الاستواء الذى هو مح ايثاره للصدق اما يلزم بختار الكذب او لايختار
الكذب ولا يختار واحدا منهما والمح جاز ان يستلزم المح وكان الصدق مما يوثر فى الواقع وانما يستبعد
منع الايثار لانه لا يلزم من تقدير الاستواء وقوع الاستواء وانما يبادر الذهن الى الجزم بايثار الصدق عند

وقوع الاستوا او مع فرضه فيغلط ويظن انه جزم باشاره عند وقوع الاستواء والفرق بينهما ظاهر اذ الاول
جزم بالايثار على تقدير الوقوع والثاني جزم به على وقوع المقدر والتقدير في نفع التقدير بمعناه الحقيقي وهو
الحدث لا يمنع المقدار انا استويا في المقصود اعني في تحصيل غرض العاقل من كل وجه حتى في اجناس الحروف و
واعدادها الا في الصدقية والكذبية مع قطع النظر عن كل معتقد من شرع او غيره حتى كان ذلك العاقل خلق
دفعة واحدة ولم يخالط احدا اما ولم يتالف مذهبا ولم يكن معتقدا للثواب والعقاب ان العقل الصدق وادنى
من المستبعد عقلا ان لا يوثره في امثال هذه التقادير وليس ذلك الا لحسنه في نفسه وتوجيه الجواب انا نم ايثار
الصدق قولك من المستبعد ان لا يوثره قلنا استبعاد العقل منع الايثار على تقدير الاستواء من كل الوجوه
اعني تسليم الايثار على هذا التقدير لا يفيدكم شيا لانه تقدير مستحيل غير واقع ولا يلزم من كونه حسنا على هذا
التقدير كونه حسنا في نفس الامر الذي هو المطلوب وعلى توجيهه كذلك لا فائدة في ذكر مستحيل اذ يكفيه ان يقول بل
لا يلزم من كون الشيء على التقدير كونه في نفس الامر ثم تفسيره استبعاد المنع بالتسليم مكلف ثم انه تخالف لما
في المنتهى وهو في الجواب انه ان بقي بينهما تفاوت بطل الاستدلال وان لم يبق وهو مستحيل مع ايثار الصدق
وهذا كله بعد تسليم مساعدة اللفظ لتوجيهه وقال والاولى ان يقال لا نم ايثار الصدق ثم ان لا نم ان ايثاره
الا لحسنه في نفسه لجواز ان يكون للالف العام وطلب النظام وغيره قولك التقدير قطع النظر عن كل مقدر
قلنا فرض الخلو عن الشيء لا يستلزم الخلو عنه اعني عدم الثبوت في نفس الامر وان فرضنا زوال الاعتقادات
الهيات الا انها لا تزول بمجرد هذا الفرض بل يبقى بحالها ثم لا يلزم من كونه حسنا لذاته على هذا التقدير ان يكون
في نفس الامر لكون التقدير غير واقع لاستحالته تقدير استوائهما في المقصود مع قطع النظر الغير تقدير
مستحيل لانهما متنافيان ومن المح تساوي المتنافيين في جميع الصفات فلاجل ذلك التقدير المستحيل يستبعد
العقل منع ايثاره ولا يلزم من استبعاده ذلك على ذلك التقدير استبعاده في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان
ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع لو لم يكن الحسن لذاته لما اختاره العاقل عند استوائهما في المقاصد
لكن يختاره لانا اذا قطعنا النظر عن الشرع وما يشبهه يستبعد ان لا يوثر الصدق قال الحاجب في المنتهى بانه
لا نم اما ان يكون بين الصدق والكذب فرق فبطل الاستدلال او لم يكن وهو مستحيل فيمنع ايثار الصدق واليه
اشار هنا بانه تقدير مستحيل فلذلك يستبعد منع ايثار الصدق قال وفي توجيه نظر يستبعد او المنع بعسق
الا ان يجعل ذلك اعادة لقول المستدل بان على تقدير استوائهما فيما قلنا يستبعد ان لا يوثر العاقل الصدق
على الكذب فانه يصح ولكن لا يلزم من استبعاد منع ايثاره اي تسليم ايثاره على تقدير ممتنع الا لحسنه على هذا التقدير
لا يلزم من حسنه على التقدير المح حسنه في نفس الامر والكلام والثاني لا الاول ولا تعسق على ما قرره الاستاد
اجاب المصنف بان هذا الفرض مستحيل الوقوع فلذلك يستبعد منع اختيار الصدق وهذا لان المح جاز ان
يستلزم المح وقال واعلم ان للمنع من امكان وجود هذا الفرض يجري مجرى المكابرة فانا نفرض في شخص حتى انه

السلطان في الصدق والكذب مع تحصيل المصلحة معهما وليس جاريا مجرى المكابرة اذ لا يلزم من تحصيل المصلحة
معهما تساويهما من جميع الوجوه الاخر يلزم عدم التساوي لاختلاف لوازمهما قال ويمكن ان يجاب عنه
بان ايثار العقل الصدق عند استوائهما في المقصود بمعنى الملازمة والمنافرة مسلم واما بمعنى الثواب والعقاب
فلا وهو ماخوذ من كلامه اذ قال ان عنى بالمعنى المتنازع فيه فلا نم الجزم بل الجزم انما هو بالحسن بمعنى الموافقة
واتباع الامر العادي وان عنى بمعنى اخر فلا يلزم المطلوب فانه يصح الجواب ولا يرد منع المكابرة اذا كان
الصدق في الواقع لا يساوي الكذب لامتناع تساوي المتساويين في جميع الصفات فالتقدير تقدير المرجح
ولم يتعرض لمعنى فلذلك يستبعد منع الايثار وعلى توجيهه الا استحالة صفة للعدم لا للتقدير ولفظ
المتن يحتمل الاضافة والصفة لكن تحقيقه يظهر مما قال المنطقيون في مباحث الكلي حيث قالوا مناط الكلية
هو صلاحية اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل وامكان صدقه عليها فقيل لو كان امكان صدق الكلي على
كثيرين معتبرا لم يكن الكليات الفرضية مثل نقيض اللاشي كلية اذ ليس شي يمكن ان يصدق عليه اللاشي فاجيب
المراد بالصدق ليس هو الصدق في نفس الامر بل هو اعم مما بحسب نفس الامر والفرض العقلي فالمعتبر امكان فرض الصدق
سواء كان صادقا او لم يكن وسواء فرض العقل صدقه او لم يفرض قط فقيل اذا كان مجرد الفرض كافيا فليفرض
الجزئي صادقا على الاشياء كما نفرض صدق اللاشي عليها فاجيب بان الاول فرض ممتنع بالاضافة والثاني فرض ممتنع بالصفة
اشار اليه ابن سينا في الشفا حيث قال معنى زيد يستحيل ان يجعل مشتركا فيه فان معناه هو ذات المشار اليه
وهو يمتنع في الذهن ان يجعل لغيره في الغايب اي عن حواسنا اي في حق الله الذي كلامنا فيه اذا الفرض
هو الكلام في الحسن والقبح للافعال بالنسبة الى احكام الله تمكين العبد من المعصية لانه واقع ولو كان قبيحا لم
يقع لامتناع صدور القبيح من الله تعالى وللمعتزلة ان يقولوا فعل العبد غير واقع بقدرة الله تعالى بل بقدرة العبد
فلا يمكن من جهة الله وليس لهم لان فعل العبد وان لم يكن بقدرة الله تعالى تمكين الله لخلقه القدرة فيهم ولهذا
اختار المصنف لفظ التمكين وكيف ومذهبهم انه يجب على الله تمكين المكلف من الطاعة وفيه نظر لان الشي
الذاتي لا يختلف بالنسبة الى الاشياء وما قيل ان الذاتي لا يختلف كلام على السند لا يفيد وهو نفس الكلام هذا وان كان
على صورة سند المنع لكنه عند المحقق يرجع الى كونه مقدمة من الدليل كان المستدل قال بعد بيان كونه ذاتيا
فيكون حكمه شاهدا وغايبا واحدا لانه لا يختلف ويمكن ان يقال بعينه لانه مسا والمنع لكن لا بد له من بيان المساواة
انه انما يختلف ان لو ثبت انه ذاتي هو عين النزاع وليس عين النزاع لانه بعد اثبات انه ذاتي لا شاهد فيه مسلم
الخصم له منع كونه ذاتيا في الغايب واما الفرق بين فعلنا وفعله تعالى في التمكين ممنوع وعلى تقدير تسليم بقول
انما حسن من الله ذلك لانه مكلف فلو منعه من الظلم فقد ابطل التكليف بخلاف العبد وليس بممنوع لانعقاد
الاجماع عليه واما الفرق بانه مكلف الى اخره فلا يصح اذ اما بالذات لا يعتبر بالعوارض على ان حاصل كلامه
بيان لسبب اختلافه بالحسن والقبح وبيان سبب سبب المبني ليس الا تاسد الكلام الخصم وتعليما وتسليما

للمسئلة قال قالوا ثالثا عن لفظ قالوا الاول انه اشارة الى دليلين لهم وقال ههنا وهذه دلائل اخرى
لهم وكان المناسب ان يقول فصدّ ادلتهم هذه دلائلهم ويذكرها بالترتيب كما عليه لفظ المتن والعلة
انما فضلها انظر الى ان الاولين مثبتات لمذهبهم وما سواه مبطل لمذهب الخصم لكن لا يخفى ان الطريقين
مثلا زمان افحام الرسل اى عند تمكنهم من اثبات الرسل عند المعاندة والافحام لغة الاسكات
انظر اى ايها المكلف او ايها الشخص او المبعوث اليك والعاقل والمعاند على اختلافات الشروح
قوله كى تعلم صدقى اى فى دعوى الرسالة فلذلك فللمكلف ان يقول لا انظر فيها اى فى معجزتك التى فيه اى
فى معجزتك على اختلاف النسختين وله ان يعكس ايض ويقول لا يجب على النظر حتى النظر فى معجزتك
لتوقف كل الواجبات على تقدير كون الحسن شرعيا على ثبوت الشرع المتوقف على النظر فى المعجزة وهو
دور او نقول المكلف لا يجب على النظر حتى يثبت الشرع التوقف الواجبات جمع على ثبوت الشرع
ويعكس ايض بان يقول لا يثبت الشرع حتى انظر ولا انظر حتى يجب على   مطلقا لانكار السمنية
ذلك وفى الالهيات خاصة لانكار المهندسين ذلك وعلى ان المعرفة واجبة عقلا لانكارنا ذلك
وانها لا يتم الا بالنظر لجواز حصولها بالالهام مثلا كما هو عند ارباب التعاليم وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب لمخالفة كثير فيه فللمكلف ان يقول الى اخره ذكر طريقين فى مقابلة الطريقين المذكورين
لهم قال القاضى فى التحصيل ولقائل ان يقول حينئذ الافحام من جانبكم اضعف لان من لا ياتى بالنظر
الا بعد معرفة وجوبه فقد يعرف وجوبه بالعقل قبل دعوى النبوة بخلاف معرفة وجوبه بالشرع قبل الدعوى
وللمجيب ان يجيب الغرض ان النبى لا يمكنه الزام المكلف وان المكلف لو جادله لصار النبى معه الا ان الامر
محال فى نفسه واجيب فى   عن قائل بان الكلام مفروض حال المعاندة وهما سيان فيها لا قبل البعثة حتى
يثبت الفرق ولا يحتج معرفة وجوبه بالعقل بناء على جواز اهمال المعاندة بان تفكر ويعلم الحجة اذ ان يعلم
وجوبه الشرعى ح بالعلم و وهذا الكلام منه انما يتم لو قيل للمعلوم بالالهام انه شرعى ثم المقصود الالزام و
بمجرد جواز العلم لا يمكنه الالزام   وهو ظاهر وذلك لامكان صدوره عن المكلف من غير ان كان واجبا
عليه لجواز ان ينظر من غير الوجوب حال العناد بسبب خطور امكان الوجوب بالبال واستلزام
تركه امكان العقاب ولا حاجة الى سبب الخطور لامكان النظر بدون ذلك السبب   لا نم توقف النظر
فى المعجزة لجواز ان يثبت الوجوب بالشرع وما قال او قيل ان يعلم وجوبه مستدرك لانه علم المتعلق بالمتن
واعلم ان هذا الحاصل للطريقين لان كلا منهما لا يتم الا بهذه المقدمة   وقد يقال اعتراض من الاستاد
على الحل اى فلا يمكن للنبى الزام المكلف فى النظر لانه لا الزام الا بالواجب قوله يثبت الشرع اى عنده
اى يعلم المكلف الوجوب عليه بعلم وحاصل الكلام سلمنا ان النظر يتوقف على الوجوب لكن لا يتوقف على
العلم بالوجوب   لا نم توقف وجوب النظر اما ان اردت به انه لا يجب عليه النظر فى نفس الامر

الا بعد النظر في المعجزة فلان وجوب النظر عليه في نفس الامر انما يتوقف على ثبوت الشرع فيه في ثبوته فيه لا يتوقف
على نظر المعاند في المعجزة ولا على ثبوته عنده لانه يتم متى بعث الرسول وايده بالمعجزة يحصل بها امكان المعرفة
لو نظر عاقل فيها ثبت الشرع نظر المعاند او لا ثبت عنده او لا واما ان اردت به انه لا يتبين للمعاند
الوجوب عليه الا بعد النظر في المعجزة فكذلك فان قيل لا يتبين للمعاند وجوب النظر عليه الا بعد ثبوت
الشرع لتوقف الواجبات عليه ولا ثبت الشرع عنده الا بعد النظر في معجزة قلنا لا نم صدق الكبرى لجواز ان
يعلم المعاند ثبوت الشرع بالهام من غير النظر الى المعجزة وفيه ما ترى على العلم به اي بالوجوب اذ لو توقف
تحقق الوجوب على العلم به لزم الدور لان العلم بالوجوب يتوقف على تحقق الوجوب للمعتزلة ان
يقولوا اما المعارضة فجوابها ان النظر وان كان واجبا بالنظر لكن الامور النظرية منها ما هي جلية
للكل وهي التي يسمى نظريته القياس ووجوب النظر منها فان النظر يحصل به دفع الضرر وما يحصل به
دفع الضرر فهو واجب وهاتان المقدمتان قطعيتان وانسياق الذهن منها الى النتيجة انسياق
طبيعي فهو واضح جلي مجرى مجرى الضروريات واما الحل فيقولون نحن لم ندع ان وجود النظر من الانسان
يتوقف على وجوبه بل للمكلف ان يمتنع من النظر الا بعد معرفة الوجوب واما قولكم الشرع يثبت بظهور
المعجزة سواء حصل النظر ام لا فضعيف لان امكان صدق النبي لا يوجب ايجاب اتباعه بل انما يجب على المكلف
اتباع من علم صدقه ويعود المحذور الجواب عن الاول ان وجوب النظر لوجوب المعارف الالهية لا
لنفسه وفي افضائه اليها اختلاف العلماء وعلى تقدير الافضاء اختلفوا في ان النظر متعين للافضاء
او لا فكيف يكون وجوبه قريبا من الضروري وقد وقف على تقدير هذين المقامين وعن الثاني ان المعتزلي ادعى
لزوم الافحام فنعه المصنف بان النظر لا يمتنع وان لم يعرف وجوبه ولم يقطع به بل قد يقع اذا جوز
الوجوب والجواب الاول صحيح وقد اشار الاستاد اليه في تقرير المعارضة بذكر المقدمات المحتاج اليها لكن
الثاني غير صحيح مما قال الاستاد وهو انه لا يمكن الزامه النظر قال في المواقف لا يقال قد يكون نظري
القياس مصنع مقدمات تفيده العلم بذلك ضرورة لانا نقول له ان لا يسمع اليه ولا يتامل فيه فلا يمكن
الدعوة وهو المراد بالافحام انا لم نصدق به اي بالتكليف على ان تكليف الغافل قسمان لان الغافل اما غافل عن
تصور التكليف وهو من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف واما غافل عن التصديق بالتكليف وهو
من يعلم انه مكلف والمحال في تكليف الغافل هو الاول لا الثاني والا لم يكن الكفار مكلفين بالايمان لانهم
لا يصدقون التكليف به والمكلف المعاند الذي هو المبحث ليس غافلا عن تصوره فانه فهم التكليف ولكنه لا
يصدق به وهذا القسم ليس من تكليف الغافل المحال في شيء هذا هو الجواب الحق الصحيح لا ما قال الناصح
كالاصفهاني بان تكليف الغافل في هذه الصورة جائز للضرورة وكالتستري بان غايته انه تكليف للغافل
وهو جائز في اول الواجبات اذ القواعد العقلية لا يصح ان يقال فيها استثني منها هذه الصورة للضرورة

والا لزم التخلف المستلزم لبطلان الدليل والعجب من هولاء الافاضل ان ذكروا هذا ذلك وكذا من القاضي
البيضاوي فانه قال في المنهاج في مسئلة جواز تكليف الغافل وامتناعه وتوقفنا بالمعرفة واجيب بانه
مستثنى ولم ينتبهوا لان مثله لا يقبل الاستثناء والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال قالوا رابعها
الكذب اي على الله اليه اي الى الله قبل الشرع ويلزم ان لا يجزم بصدق الله اصلا لا عقلا لان الفرض انه
لا حكم له ولا شرعا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع ولا على صدقه نقل الاستاد ههنا كلام القوم والا فعند
تصديقه لا يتعلق بصدقه وكذبه لان التصديق انما هو بخلق المعجز لا بالكلام قال في المواقف في المقاصد
الكلامي فان قيل المعجز انما يدل بتصديقه على الصدق اذا امتنع عليه الكذب فيلزم الدور قلنا التصديق
بالمعجزة لا بالكلام فينسد باب اثباتها لنبوة لان الاثبات موقوف على تصديق الله للنبي وكون تصديق
الله دالا على صدق النبي متفرع على ان الله صادق في ذلك التصديق ويرتفع الثقة ايضا عن كلامه نعم لما
انه لو لزم ان لا يجزم بصدقه شرعا ايضا قوله ان لا يقبح اي لجاز التثليث فيكون التثليث في المتن عطفا
على المعجزة او لا يحكم بقبح التثليث فيكون عطفا على نسبة الكذب من العالم بحاله اي العارف بحال قبح
التثليث ونحوه لان شرط كون الشيء قبيحا من فاعله كونه مقدورا معلوما حاله للفاعل كما مر في تعريفه انه
ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله وفي بعض النسخ بدل بحاله بخلافه وهو زلة القلم لان مع خبير
هذا دليل للمعتزلة على القبح مستفاد من العقل لانه لو لم يكن ذاتيا لجاز اظهار المعجز على يد الكاذب لانتفاء
قبحه ولجاز الحكم بجواز الكذب على الله تعالى قبل ورود السمع ولجاز للعالم ان يصدر عنه التثليث ونحوه
وبيان بطلان التوالي انه لا يبقى امكان الفرق بين النبي الصادق والكاذب على تقدير الملازمة الاولى
والا نقع الوثوق بالوعد والوعيد على الملازمة الثانية ولزم خرق الاجماع على تقدير الثالثة هو
يجعل التثليث عطفا على المعجزة والمحالات اللازمة ثلثة لاثنين وبين الثالث بالاجماع ولا تقرره مناقشة
اذ من جواز الكذب قبل الشرع لا يلزم جوازه بعده الا بالرجوع الى تقدير الاستاد فانه يلزمه ح جعل الجاز
المعجزة على يد الكاذب ولا امتنع الحكم الى جزء اخر والاستاد جعلهما دليلا واحدا بين كيفية الدلالة بوجهين
من لزوم المحالات لا نسبة الكذب الى الله من الاول لا من الثاني نظرا الى فعل الله وفعل العبد وتاسيا
بالمنتهي حذرا وتوجه على هذا المقام ان يقال لم لم يعده المصنف دليلا خامسا فان قلت لاشتراكهما
في المقدم وهو انه لو كان شرعيا قلت فكذا الثالث اي حكاية الالزام فلا وجه للتخصيص وشرح التستري
الثاني هكذا لو كان القبح بالشرع لامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب وقبح التثليث وانواع الكفر من اهل العالم
على الله تعالى قبل ورود الشرع والتالي ظاهر الفساد وفي تقريره بحث اولا انه قرأ العالم بفتح اللام والمناسب
كسرها لان القبيح انما يكون قبيحا اذا كان فاعله عالما بقبحه وثانيا انه اخر على الله عن الكل وهو لا
يتعلق الا بالكذب كما هو في المتن لو كان شرعيا لجاز اظهار المعجز على يد الكاذب والنسخ التي بالمبنى

وجاز الكذب على الله وجاز التثليث قبل ظهور الشرع على العالم ولم يتعرض الحديث الحكم ولعله لم يفرق
بين جواز الكذب عليه وبين بقبح نسبة الكذب الى الله لتلازمهما لو كان شرعيا لامتنع الحكم من العالم
قبل ظهور الشرع بقبح نسبة الكذب على الله وقبح التثليث وانواع الكفر والتالي باطل فجعل لفظ من العالم
متعلقا بالحكم ولا فائدة فيه لو كان شرعيا لامتنع الحكم من العقلاء بقبح نسبة الكذب على الله وبقبح
التثليث وغيره من انواع الكفر من العالم قبل ورود السمع لانتفاء القبح قبل البعثة والتالي باطل لان
العقلاء يحكمون بقبح ما ذكرنا من العالم قبل الشرع بجزم بعدمه اذ لا يلزم من الجواز العقلي عدم الجزم
بالوقوع كما هو حكم سائر العاديات ولانهما هو متعلق بقوله لانم امتناع بقوله بجزم والمدرك بفتح
الميم وبه الرواية وعليه الدراية ولا يلزم من انتفاء الدليل معين انتفاء العلم بالمدلول لجواز حصول العلم
به بدليل اخر كما يلزم من انتفاء الدليل مطلقا انتفاء المدلول اى لانم الملازمة لجواز ان يكون امتناع
اظهار المعجز على يد الكاذب لا لقبحه بل لمدرك اخر وهو التباس النبي بالمتنبي قال وضعف ظاهر لان
امتناع التباس النبي به لقبحه والمقدر خلافه وهذا التضعيف انما يتجه على تقديره او فسر ذلك المدرك
بالالتباس على انا لانم ان امتناع الالتباس لقبحه اى لانم انه لو كان ذلك لما امتنع المعجز من الكاذب
قولك لانتفاء القبح الذاتي الموجب لامتناعه قلنا انما يلزم من انتفائه جوازه لو لم يكن للامتناع
مدرك اخر غير القبح الذاتي وهو ممنوع لجواز ان يكون له مدرك اخر كالتباس النبي بالمتنبي الجواب انه
ان اريد بالجواز الجواز العقلي على معنى انه لا يمتنع امتناعا ذاتيا فلانم انتفاء التالي فان المعجز منه
لا يمتنع لذاته وان اريد بالجواز بحسب العادة فلانم صدق الملازمة لانه يجوز ان يكون القبح شرعيا
وامتناع ظهورها عليه يدرك بمدرك اخر غير القبح الذاتي وذلك لانا نعلم امتناع المعجزة على يده بالعادة
قال طاعنا في كلامهما القول بان التباس النبي بالمتنبي وبان العادة مدرك ايضا مدفوع اذ المدرك
للحكم اما الشرع او العقل بالاجماع وقال نحو اسه انه ان اريد بعدم الامتناع الامكان العقلي فالثانية ممنوعة
وانما اللزوم من الجواز الوقوع المستلزم للالتباس وان اريد العادي فالاولى ممنوعة للامتناع من حيث
العادة وهذا ليس شرحا للمتن لتعرضه للتقسيم المفقود في المتن وعدم التعرض لشرح المدرك
اخر الموجود فيه وان الشرح المجازي للفظ كلام الاستاد ان اريد بجواز الاظهار الجواز مطلقا
فجواز الاظهار ممنوع اذا الجواز عادة غير ثابت وان اريد الجواز العقلي فلزوم الالتباس ممنوع اذ
الالتباس تبيع الوقوع لا الجواز والعادة منعت من الوقوع وان جاز عقلا عن التالي اى ما
يتعلق بفعل العبد وهو التثليث وانواع الكفر انه لو اريد بقبحه التحريم الشرعي وهو المنع عن فعله
من عند الله الذي هو الشارع فيه اذ النزاع في ان الفعل حسن او قبيح في حكم الله لا التزامنا
عدم قبحه اذ مذهبنا ان قبل الشرع لا حسن ولا قبح بهذا المعنى وان اريد معنى اخر من الملازمة ولئن

مثلا فلا يضرنا لانه غير المتنازع فيه والشراح مطبقة على ان هذا الجواب جواب عن الكذب ايض كما قال
المحقق المحشي والجواب عن جواز الكذب والتثليث وغيره انا نقول بها اذ لا منع شرعا والعقل لا مجال
له في الحكم وجواب للملازمة الثانية والثالثة انا يلزم عدم التحريم ان اريد الشرعي وعلى ان المراد بالتحريم
الشرعي التحريم الذي حصل بالشرع كما قال الاصفهاني انا لا نم انتفاء التالي ان اريد الحكم بقبح هذه الامور
الحكم بتحريمها بحسب لانا نلتزم ان يمتنع الحكم بقبح هذه الامور بحسب الشرع قبل ظهور الشريعة وان اريد الحكم
بتحريمه بحسب العقل فلا مجال له عندنا لكن الاستاد جعل الجواب الاول جوابا عن الكذب ايض وفسر
بالتحريم الشرعي نفس القبح بالمعنى المتنازع فيه وهو الصواب كما يخفى والمطابق للمنتهى قالوا فيه قالوا لو كان
ذلك لجاز ظهور المعجزة على يد الكاذب ولامتنع الحكم بقبح الكذب على الله تعالى قبل السمع والجواب ان ذلك
انما يلزم ان لو لم يكن مدرك سوى القبح الذاتي واما الزام انه لا يقبح قبل السمع تثليث من العالم ولا كفر غيره
فلا نم ان ارادوا بالقبح التحريم الشرعي قال مسلتان على التنزل فافتى اي يهم اي المصنف بالاصحاب
ومعنى الانتقال من المذهب الحق الذي له المرتبة العليا الى المذهب الباطل الذي هو في حضيض الا
انخفاض لما ابطل الحسن والقبح العقلي لزم منه امتناع وجوب الشكر عقلا وامتناع حكم عقلي
قبل السمع اذ هما مستندان على ذلك الا ان عادة الاصوليين جارية بعرض الكلام فيهما اظهارا لما يختص بكل
واحدة من الاشكالات والمناقضات او لسقوط كلام المعتزلة فيهما بعد تسليم القاعدة فلذلك قال
مسلتان على التنزل اي على الافتراض او على التبرك بالكاف على ما في النسخ بعد اقتفاء للمشايخ وتفسر
التنزل بالافتراض بعسق لما ابطل القاعدة بطل المسلتان لكنهم اظهارا لسقوطهما سلموا القاعدة
المزيفة ونزلوا عن ذلك المقام وابطلوهما اي سواء قلنا بها ام لم نقل فالمسلتان ساقطتان وهي معنى
التنزل قوله شكر المنعم الشكر عند الخصوم ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله والشكر لله فان العقل
لا يوجب النطق بلفظ دون لفظ ولا معرفة الله لان الشكر اهو فرع المعرفة بل عبارة عن صرف العبد جميع
ما انعم الله عليه من القوى وغيرها الى ما خلق لاجله لصرفه النظر الى مصنوعاته والمال الى الاسباب القبا
البقاء مدة العمر ونعل مراده انه ليس عبارة عن قول الشكر الله خاصة الحمد لله خاصة والا فهو داخل
في عموم صرف جميع ما انعم الله به الى ما خلق له اذ خلق اللسان لان يذكر الفاظا دالة على كون الله متصفا
بصفات الكمال كان القلب لان يعرفه متصفا بها ويعتقده كذلك ثم لا بد فيه مثل ليستدل على الصانع
وعلى كماله ولا مجرد صرف الكمال الى اسباب البقاء ليس شكرا الشكر عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله على
العبد من القوى والاعضاء ظاهرة وباطنة مدركة ومحركة فيما خلق الله لاجله كالاستعمال النظر في
جميع مشاهدة مصنوعا ليستدل على صانعها لكان اي الشكر لكان الوجوب عبثا وقال الايقال هذا
لا يستقيم مع انكاركم القبح العقلي لانه ما الا الزام للخصم او لانه على تقدير تسليم القاعدة وانه اي ان معل

الواجبات وترك المحرمات الذي هو من الشكر مشقة وتعب بلا حظ عاجل لا يكون قاعدة دينية اذا التكليف
باداء الشكر مشقة خالية عن حظ المكلف ولفظ التكليف ناديه والاول باطل لان الشكر في الدنيا تعجيل
للمشقة لا للفائدة ثم قال وللمعتزلة ان يقولوا لم لا يجب الشكر لا لفائدة قولك لانه يكون عبثا قلنا
لا نم فانه يجوز ان يكون واجبا لكونه شكرا والافعال المستندة الى غيرها لذواتها لا يلزم ان يكون عبثا اذا
لم تستتبع غيرها من القواعد وهذا قال الامام في المحصول هكذا فان قيل لم لا يجوز ان يقال لوجب
الشكر لمجرد كونه شكرا وذلك لان وجوب كل شيء اخر لزم التسلسل فلا بد وان ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته
واجاب عنه فيه بان قولنا لو وجب لوجب اما الفائدة او لا لفائدة تقسيم دائر بين النفي والاثبات فلا احتمال
الثالث البته وايضا قولكم انه وجب لكونه شكرا قلنا ان كونه شكرا يقتضي ترتب العقاب على تركه وهذا داخل
فيما ذكرناه فلا يكون قسما زايدا عليه وقال القاضي في المحصل ان عني بالفائدة امرا زايدا على نفس كونه شكرا
امتنع الحصر اذ عندنا الشيء قد يجب لكونه ذلك الشيء ولم يذكر الشق الثاني وهو وان عنى بها اعم من الفائدة
المذكورة سلمنا الحصر ونختار القسم الاخير لظهوره ولا يمكن ان يجب الشكر لكونه نفس الفائدة لان الدنيوية
لانها بالاتفاق المنفعة والمنفعة الدنياوية اما لذة او وسيلة الى اللذة والشكر ليس كذلك القول
بان وجوبه لكونه شكرا مردود لانا لو وجب لوجب اما الفائدة مطلقا او لا لفائدة مطلقا والثاني عبث
اذ لا معنى له لاما لا فائدة له فيه مطلقا فيتعين الاول لتصح الملازمة واما ذكرنا انما يصح لو اخذنا الفائدة
بمعنى الزائدة على نفس كونه شكرا او غيره لكن لم نتعرض لذلك بل اخذناها مطلقة لا يجوز ان يكون
نفس الشكر فائدة لما مر وما مر هو ان التكليف باداء مشقة خالية عن الحظ وقدم ان بهذه العبارة غير
صحيحة ثم قال وايضا لو امكن ان يقال جميع الافعال مطلوبة لنفسها وهو خلاف الاجماع فيكون الشكر
مطلوبا لا لنفسه وكل ما كان كذلك لا بد وان يكون لفائدة خارجة عنه والا كان عبثا وليس لو انما النزاع
في كون الحسن بمعنى الثواب الاخروي هل هو عقلي ام لا واذا كان كذلك يكون الشكر مطلقا بالفائدة خارجة
عنه لا مجال للعقل فيه اي في الغيب اذا المراد بالشاهد الدنيا وبالغائب الاخرة شرح لفظ في
ذلك نفي ايجاب الفائدة الاخروية اي في ثواب الاخرة في ذلك الفائدة الاخروية في حصول
الفائدة في الجزم بايجاب الفائدة في معرفة الفائدة قال وفيه نظر لان المعتزلة لما قالوا يكون العقل
مستقلا بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثواب فقد قالوا باستقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية
فكيف يسلمون عدم استقلاله وقال ايضا لا يقال ذلك لانه نم عليكم في الايجاب الشرعي لانا نقول
الفائدة الاخروية وان لم يستقل العقل بمعرفتها فان الله تعالى عالم بها كيف وان ذلك انما يلزمنا
لو اعتبرنا الحكمة في الايجاب الشرعي وذلك ليس بواجب وهذا الكلام الاخير غير صحيح لانا نتكلم على تسليم
الفائدة وح لا يصح ان يقال الايجاب الشرعي لا يوجب اعتبار الحكمة والفائدة اذ على ذلك التقدير لا بد

من اعتبار الفائدة والا كان عبثا وهو قبيح فظهر فسادهما وقال القاضي في المنهاج وايجاب الشرع
لا يستدعي فائدة وقد يجاب ايضا عن النقض بانه لا يضر لانه على تقدير صحة القاعدة وهو تقدير محال
عندنا فجاز ان يستلزم محالا وهو عدم الوجوب الشرعي نشأ فعل ماض من النشو والجام
جمع الجيم وهو العظيم وقولهم مبتدأ وهذا اشارة الى حديث احتمال العقاب ولزوم المحظور
وهو مقول لقولهم ومردود خبر المبتدأ خوف العقاب وهو المعبر عنه فيما سبق باحتمال العقاب
معارض بخوف العقاب على فكر الشك معارض باحتمال العقاب على تقدير الشكر من حيث
الشرع والتقييد بهذه الحيثية خطأ بل الواجب بدله من حيث العقل اذ البحث فيه اكثر مما انعم الله
لان نعم الله تعالى غير متناهية وما يملكه الملك متناه وقد يجاب بوجه ثالث وهو انه ربما لا يقع لا يليق بجناب
الجبروت انما قال كالاستهزاء ولم يقل استهزاء للادب وقلت انما قال بحرف التشبيه لانه ليس استهزاء
حقيقة بل لان صورته تشبه صورة الاستهزاء قال الثانية وهذه المسئلة لعمومها متناولة للاولى
لانه لما لم يكن قبل الشرع حكم لا يكون حكم وجوب الشكر ايضا اللهم الا ان يراد انه لا يجب بعد الشرع
عقلا مذهب الاشاعرة انه لا حكم لافعال العقلاء مطلقا قبل الشرع لان هذه الاحكام لا تثبت الا
بالشرع لبطلان القاعدة ولا شرع قبل الشرع فلا حكم هذا ان قلنا ان الاصحاب لم يتكلموا في المسئلتين
بعد تسليم القاعدة والا لم يمش لهم ان لا حكم قبل الشرع بما ذكرنا بل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ونحوه الاختيارية اي ما يمكن البقاء والتعيش دونه والاضطرارية خلافها قوله ولهم
اي للمعتزلة قال فافاد بقوله ان هذا الاختلاف فيما بين المعتزلة القائلين بوجود الحكم لا فيما بين
الاشاعرة وعبارته موهمة للتناقض لان القول بوجود الحكم والتوقف لا يجتمعان قال الامام في
المحصول انتفاع المكلف اما اضطراري كالتنفس وهو غير ممنوع قطعا الا اذا جوزنا تكليف ما لا
يطاق واما اختياري فعند معتزلة البصرة على الاباحة وعند البغدادية على الحظر وعند الاشعري
على الوقف ثم هذا التوقف يفسر تارة بانه لا حكم وقال وهذا لا يكون وقفا بل قطعا بعدم الحكم وتارة بانا
لا ندري هل هناك حكم ام لا وان كان فلا ندري انه اباحة او حظر وعلى هذا فالوقف منسوب الى الاشعرية
فان قلت لا حكم هذا حكم بعدم الحكم والجمع بين اثبات الحكم وعدمه متناقض قلت نفي الحكم وان كان
غير حكما غير ان المنفي ليس هو الحكم مطلقا بل ما اثبتوه من الحظر والاباحة فلا تناقض قال في المنهاج
وفسر الامام بعدم الحكم والاولى ان يفسر بعدم العلم لان الحكم قديم عنده وليس اولى لان الحكم الشرعي
قديم لا الحكم العقلي الذي البحث فيه عنهما اي عن الحظر والاباحة وعلم من لفظ ثالثها في المتن ان احد
الاخرين هو الاباحة فان قلت انا لم يحكم العقل فيه بالحسن والقبح على ما هو المفروض فكيف يجزم
بالاباحة لان الجزم باحدهما انما يحصل انما علم الحسن والقبح والتقدير خلافه قلت يجوز ان يجزم باحدهما

ولا يكون عالما بالحسن ولا بالقبح لا لنفسه بل الامر مثلا ان يجزم بالحرمة للاحتياط او بالجواز لان الاصل
الاباحة او يقول العرض ان لا حكم فيه بخصوصه اذ لا يدرك صفة محسنة او مقبحة منه ولا ينافي ذلك
للحكم العام والى غيرها اى غير ما لا يقضى العقل وانثه باعتبار معناه اى الاقول وان لم يشتمل عليها
على المصلحة ايضا كما لم يشتمل على المفسدة وفي الكلام حذف اى فاما فعله اشتمل على مفسدة ونحوه وقسمها
الى الخمسة لانقسامه الى ما حسنه العقل وسموه مباحا ان استوى فعله وتركه في النفع والضرر وواجبا
ان ترجح فعله ولحق الذم بتركه ومندوبا ان لم يلحق والى ما قبحه وسموه حراما ثم ان يرجح تركه و التحقق
الذم بفعله ومكروها ان لم يلحق فجعل المكروه من القبيح وليس كذلك لان للمتمكن منه العالم بحاله
ان يفعله اذا المعلوم حسنه هو بحيث يمتنع تركه فواجب بحيث يجوز جوازا مرجوحا فمندوب و
المعلوم قبحه بحيث يمتنع الفعل محظور وبحيث جاز جوازا مرجوحا مكروه وبحيث تساوى الفعل
والترك للعلم بعدم الحسن والقبح مباح وفيه ايضا ما مر من حكاية المكروه للمعتزلة قالوا الافعال
الاختيارية على ثلثة اقسام احدها ان يكون ذلك الفعل المشتغل به حسنا فان استوى فعله وتركه فمباح
وان يرجح تركه فمكروه وان ترجح الفعل ترجحا يستتبع الذم بتركه فهو واجب والا فمندوب والثاني ان
يكون قبيحا وهو الحرام وثالثها ان لا يكون للفعل فيه قضاء بحسن ولا قبح فقد اختلفوا فذهب البصرية
الى الاباحة والبغدادية الى الحظر والاشعري وغيره الى الوقف وهذا ليس مطابقا للمتن ولا كلام القوم
اما الحاظر اعلم انه علم من سياق الكلام مما قال اولا لا حكم ولخذا من التقييد بعندهم ان لا حكم عندنا في
الافعال الاختيارية مطلقا لما فرغ المصنف من بيان المذاهب ولم يحتج الى ابطال مذهب القائلين بالاحكام
الخمسة لفساد ما بني عليه وهو الحسن والقبح العقلي شرع في ابطال مذاهب الصايرين الى الحظر والاباحة
والوقف لانها غير مبنية عليها فبداه بابطال الحظر واحتاج الى ابطال مذهب القائلين بالخمسة لصحة
ما بني عليه تنزلا وتسليما ثم ما قال انها غير مبنية عليهما ليس كذلك لانها لو لم يكن مبنية عليهما لم يكن للبحث
فيه على تقدير التنزيل معنى غرض الاصحاب عن التنزل ابطال قولهم في الاختيارية التي لا يقضى العقل
فيها على تقدير ثبوت القاعدة لابطال ما يقضي العقل فيها فانهم اكتفوا في ابطالها على ما قيل في القاعدة
فلذلك لم يتعرض المصنف الا لابطال المذاهب الثلثة فبدا بابطال الحظر وعليه ما على القطب استدل
المصنف على نفس العلم بانها لو كانت محظورة وليس كذلك لانه استدل على نفي الحظر فقط اللهم الا ان يريد
مراده الاستدلال الى اخر ما في الفضل على هو الظاهر من لفظ المتن وحاصله انه لا حكم فيما لا يقضي العقل
فيه لانها لو كانت محظورة وان اراد المبيح الى اخره لكن لفظه لا يشعر ضدين لا ثالث لهما اما قيد بهلا لا
الزام التكليف بالحج لا يتم الا به لقايل لا نم وجود ضدين على الصفة المذكورة بين تلك الافعال لا تكليف
بالمحال اذ ثم لا حاجة الى الضدين بل لو كان فيهما شيان يمتنع [illegible] عنهما ثم المطلوب وان كان ممكنا

الاجتماع ثم كان الواجب بنفي الضدين بقيد يمتنع الانفكاك اذ الضدان يجوز ارتفاعهما قال
وله ايضا ان يقول بهذا الوجه لا يلزم من انتفاء المجموع المركب من كونها محظورة ومن ضدين انتفاء
كونها محظورة لجواز ان يكون انتفاء المجموع بانتفاء الضدين وليس له ان يقول لان وجود الضدين
على الصفة المذكورة ضروري اذ يعلم بالضرورة امتناع خلو الانسان عن الحركة والسكون ثم ذكر
الضدين ليس لتعيينه بل انه على سبيل التمثيل ثم ليس الواجب تقييد الضدين به اذ عند المتكلم لا يجوز
ان يخلو الجسم عن العرض وضده كما هو مذكور في الصحايف الكلامية فليس يجوز ارتفاعهما وانما ذكر
من ذكر القيد استظهارا ومبنى الكلام على تعريف الضدين فسقط ايضا ما قال انتفاء المجموع بانتفاء الضدين
لان انتفاء الضدين ممتنع   لقايل مثل هذه الالفاظ انما هي من الاضطراريات والكلام في الاختياريات
وليس من الاضطراريات لان المراد بالاضطراري ما يكون بعينه ممتنع الانفكاك كالتنفس والفلاة
الخلو من كل واحد منهما بخصوصه اختياري ولولا هذا الاعتبار لكان جميع الامور الاختيارية اضطرارية
اذ لا بد من كونه متلبسا بواحد منها البتة والحاصل ان المراد بالاضطراري الواجب المعين لا الواجب
المخير   الاستاد اي ابو اسحق الاسفرايني لا ينزف اي لا ينقطع ماؤه والتقريب الدليل الى المطلوب
اي تتميمه واضح وهو انه تعالى جواد مطلقا مالك لجميع النعم فاذا احب عبده ان يستلذ بالنعمة التي
هي اقل بالنسبة الى نعمته من تلك القطرة الى البحر الجواد فبالطريق الاولى ان لا يدرك تحريم ذلك لا شرعا
عقلا او هذا قياس الغايب على الشاهد ولو صح لا يفيد الا مجردا والاستبعاد   ولعل الغايب
يعلم مفسدة لا يعلمها الشاهد فيمنعه لاجلها   الخصم لا نسلم كونه مما لا يقضي العقل فيه
بالقبح او الحسن وخرج عن محل النزاع قلنا لا نم انهم لو قالوا بذلك لكان مما يقضي العقل فيه بقبح
وانما يلزم ذلك لو كان الحكم بالتحريم ملزوم الحكم بالقبح وليس كذلك على ما عرف من مذهبهم وانه كذلك
على ما عرف من المذهب لانهم يقولون القبيح هو الواقع على صفة توجب الذم وما ذاك الا معنى الحرام فهما
متلازمان طردا وعكسا بل الجواب ان المفروض انتفاء الحكم بالقبح خصوصا لا ينافي الحكم العام به
قالوا اي القايلون بالحظر والمراة بكسرة الميم على وزن المفعال والاصطلاح الاستحسان وليس تحمله
اي تحمل الضرر الناجز الحاصل من المنع عن الانتفاع لدفع الضرر الذي هو الخوف عن العقاب الحاصل
من التصرف فيه باولى من العكس اي من تحمل الضرر الخوفي لدفع الضرر الحاضر لانهما في كونهما ضررا وكونهما
واجبي الدفع عن النفس سواء [illegible] اعتبار العاجل اولى لان وجوده محقق بخلاف الاجل   والقايل
ان يمنع انحصارا [illegible] بنائه على ال[illegible] لان العقل ايضا قد يمنع من ذلك ولا يلزم كون العقل قاضيا فيه
فيه [illegible] وهو خلاف المقدر لانه لا يلزم من حكم العقل بالتحريم حكمه بالقبح وفيه ما تقدم وقال وان
يمنع ايضا كون صورة الضرر تلك [illegible] النزاع وهي ما يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح واجاب

ان المراد بما يقتضي العقل بحسنه وقبحه وما لا يقتضي هو ان يكون بمعنى الثواب والعقاب بحكم
العقل جزما بوجود الضرر الناجز ليس من قبيل ما نحن فيه و بان المراد بقوله بالضرر الناجز جواز
الضرر الناجز بطريق الاحتمال لا الجزم بتحقق الضرر الناجز فلا يكون خارجا عن محل النزاع لان الفعل
وان لم يقتض فيه بحسن ولا قبح لكن لم يجزم بعدم احتمال الضرر وهو مدفوع اذا الضرر الناجز عبارة
عن مثل الحرمان عن اللذات وذلك مجزوم بسقوطها   ان اردت اي بالاباحة ان لا حكم بحرج نزاع
فيه بل النزاع في اطلاق لفظ المباح بازائه ولهذا يمتنع اطلاق لفظ المباح على فعل الله مع تحقق ذلك
المعنى فيه وزاد الاستاد لفظ لا حكم على ما في المتن والشروح البحث فيه لان انتفا في نفس الامر فيه حرج او لا
وان اردت خطاب الشارع بان لا حرج فيه على ما هو المفروض وان اردت حكم العقل بالتخيير بين الفعل
والترك والفرض انه لا مجال للعقل فيه اذ الكلام فيما لا يقتضي العقل فيه فظهر من هذا الاستقرار
بطلان مذهبه على التقديرين الاخيرين وارتفاع النزاع من حيث المعنى على التقدير الاول ولا معنى
للاباحة الا احد هذه الامور فانت تعلم انه نزاع لفظي   ط قايل لا نسلم انه ان اراد الاول لم يكن نزاع فان القايل
بالحظر يمنع انه لا حرج في فعل تلك الافعال   اي انه مسلم لان الحرج انما يحصل من الشرع ولا شرع
قوله المصنف فالفرض انه لا مجال للعقل فيه مما لم يوقف عليه فان الخصم لا يقول به ولا يدل من الموافقة
فان الفرض كذلك ولا بحث الا فيه واعلم ان بعض النسخ هكذا وان اردت خطاب الشارع بذلك فالمفروض
انه مما لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع فان ذلك معنى عدم حكم العقل بحسنه او قبحه
وقد فرضته كذلك فيلزمك التناقض والموافقة للمتن ما سنحناه اولا   ومثله ان في المحرم بان يقال
له ان اردت بالحرمة ان لا حكم بحرج في الترك فمسلم او خطاب الشارع بذلك فلا شرع او حكم العقل به
فالفرض انه لا مجال للعقل فيه ولما لم يطرد بعينه بل كان مشابها له في بعض المقدمات قال ومثله
قالوا اي القايلون بالاباحة   بالاباحة بالمعنى الاخير وقال قالوا المآكيل اللذيذة خلقت لغرض لامتناع
العبث والاستغنا وليس للاضرار اتفاقا فهو للنفع وذلك يدل على الاباحة والا لزم نقض الغرض وزاد
بان ذلك النفع اما التلذذ والاغتذاء او الاجتناب مع الميل او الاستدلال به على الصانع وكل
ذلك لا يحصل الا بالتناول فيكون مباحا وهذا اصح وهذا طريقة المحصول ومختصراته لكن لفظ
المتن لا دلالة عليه قوله خلق العبد وما ينتفع به اي الطعوم مثلا وفي   عكس هذا قال خلق المنتفع
من الطعوم وخلق المنتفع به وهو العبد واعطاء الذوق والاقتدار على الانتفاع بها وتعريفه بالادلة العقلية
انها نافعة غير مضرة وهذا الاختلاف فرع كون المنتفع بكسر الفاء او فتحها ثم قال الحكمة تقتضي الاباحة
بدليل تقديم الطعام بين يدي الانسان على هذه الصورة وهذا اثبات بالتمثيل ولا تعرض فيه لبيان
الحكمة بخلاف كلام الاستاد ولا هل عليك انه مبني على وجوب رعاية الحكمة ثم قال لعل القايل ان يمنع كون

هذه الصورة مما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح فكان المصنف انما قال والحكمة يقضي الا بالحرمة ولم
يقل والعقل يقتضيها اطمأنينة بانه لو قال ذلك لزم كونه مما يقضي العقل فيه بالحسن والقبح
وقد عرفت بانه لا يلزم ذلك لا يقضي فيه لنفسه لا يلزم منه ان لا يقضي اصلا فيحرم التصرف
اي لان الحكمة يقتضي ذلك. وعارض المصنف بالدليل الدال على الحرمة وبان الفرض اذا كان لاجتنا
فلا يكون مباحة بل محرمة وهذا الاخير ليس شرحا لكلام المصنف ثم انه ليس معارضة بل مناقضة
اذ حاصله منع لزوم كونه عبثا وعلى طريقة المحصول خاصة اتا لا نم ان الامتناع لا يحصل الا بالتناول
لجواز ان يكون خلقه ليصبر على ترك التناول فيثاب عليه ولفظ المتن وان كان ظاهرا في انه معارضة
لكن ليس فيه مقابلة الدليل على سبيل الممانعة ثم قال تسليم المصنف بالاباحة لمعنى ما لا حرج والمعارضة
بالدليل المحرم بينهما تناقض ولا تنافي لاختلاف الجهة وكيف وهو ههنا معترض على المذاهب كلها ولا
مذهب للمعترض وله ان يعترض في كل مقام بما يقتضيه واعلم ان المعارضة وقوعة بما احدث به
وليست بموضوعة لا لما اجيب عما اجيبت به وقال والحل وكذا لك لانه قد يوجد بحيث يسقط عنه المنع
وهذه دعوى صحتها وفسادها في مشيئة الغيب عن الحكم اي الحظر والاباحة لتوقفه على السمع
تسليم اذ لك في ذلك مذهبنا فهو حق اذ لا وقفاح قوله الادلة اي ادلة الاباحة والحظر المنقولة عن اصحابنا
والمصنف ابطل الاقسام الثلثة حتى يتعين مذهبه وهو ان لا حكم فيها لا يقضي العقل ولا يخفى
ما في هذه المسئلة من الخبط لقائل ان يبطل مذهب الطوائف بمعنى لا حكم بالاشياء قبل الشرع
ان كانت ممنوعا عنها في الواقع فهي حرام وان لم يكن فهي مباحة ثم قال قيل لا يلزم من عدم المنع الاذن
في الفعل قلت لزم جواز الفعل وان لم يصدر الاذن قيل لا تسمية مباحا قلت لك ذلك ويكون النزاع
لفظيا وهذا يصلح دليلا لمن يتوقف بمعنى لا يدري الحكم فلم يحتج الى القول بتعارض الادلة حتى يستقر
مذهبه مما لا حكم للعقل فيه اي فلا يكون محل النزاع وكذا ما قال الفرض اي المفروض ان لا حكم فيه على سبيل
العموم لا يكون للشارع فيه ولا ادري هو اشارة الى تفسير الوقف بمعنى عدم العلم والله اعلم قال الحكم قوله
مما بين اي من ان الحاكم هو الشرع لا العقل ان المراد من الحكم الشرعي قوله توجيه الكلام نحو الغير للافهام
هذا معناه الحقيقي لكنه نقل الى الكلام الموجه بعضه ما سنحي ابعده ان في تسمية الكلام في الازل خطابا
متفرعا على ان المراد به كلام من الافهام او للافهام بالفعل المراد بالخطاب توجيه ما افاد في الاصطلاح
نحو الحاضر او من له في حكمه وانما قال من في حكمه ليشتمل للمعدومين والغائبين عن حضرته عرفه بذلك
وقال اراد به ههنا ما وقع به الخطاب وهو ما يقصد به افهام من هو متهئ للفهم هو الكلام
المقصود به افهام من هو متهئ لفهمه الخطاب هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به الافهام فسنا زيد
فقيل لمن هو متهئ لفهمه واحترز به عن الزيادة عن التام قال والاولى سقوطها يطلق الخطا.

على الكلام النفسي وعلى الكلام اللفظي واراد ههنا المعنى الاول لا الثاني لانه عرف الحكم به وليس هو باللفظ بل معنى
قايم بذات المتكلم ماباها اي الطاعة الخطاب اعم من ان يكون بواسطة او ابتداء ليشمل التعريف
الاحكام الثابتة بالسنة وغيرها لا يقال هو غير منعكس لخروج الحكم الثابت بخطاب النبي لان
المراد من الله هو الشارع فلا يخرج لدخول النبي فيه او لان خطابه هو خطابه لانه ما ينطق عن الهوى
او لان خطاب النبي معرف للحكم الثابت بخطابه تعالى في الازل كما ان الاجماع والقياس معرفان ايضا قال
والجواب الاخير اولى من الاولين لعمومه ما ليس كذلك نحو الدال على اثبات صفاته تعالى كالله لا اله
الا هو وعلى احوال الملائكة نحو وما منا الا له مقام معلوم قوله لكان احسن لينا ولحكما يكون خاصا
ببعض المكلفين كما اختص برسول الله صلى الله عليه وسلم من خصائصه المذكورة في الدفاتر الفقهية
وكشهادة خزيمة وقد يدفع بانه في مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع اذ ليس معناه قطعا الخطاب
المتعلق بجميع افعال جميع المكلفين وههنا بحث لا بد من التنبيه عليه وهو ان الفقه على ما تقدم هو العلم
الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله واذا كان الحكم ايضا خطاب الله فيصير حاصله
الفقه العلم بخطاب الله الحاصل عن خطاب الله فاجيب بان المراد الفقه العلم بالخطاب النفساني
الذي هو قديم الحاصل عن الخطاب اللساني الذي هو الدليل وبان الحكم بالخطاب يستعملان لغة
بمعنى المصدر وعرفا بمعنى المحكوم به وما ثبت بالخطاب وههنا المراد المعنى العرفي اي الفقه العلم بما
يثبت بالخطاب الحاصل من الخطاب كانه قيل انه علم بالوجوب الحاصل من ايجاب الله تعالى وبان الحكم
الماخوذ في التعريف يفاد به الاسناد اي انه العلم بالاسناد الشرعي الحاصل من الدليل الذي الحكم الشرعي
المعرف بالخطاب عبارة عنه وعلى التقادير الثلثة المراد بالحكم والخطاب هنا معناهما العرفي هكذا
قيل اي في تعريف الحكم فورد الاية عليه لانه ليس بحكم اتفاقا ليس بحكم لانه من باب الاعتقادات
بحال له اي للمكلف وكونه مخلوقا لله قوله فورد انما جاء بلفظ الفاء ليعلم انه انما ورد بسبب زيادة
القيد اي بالاقتضاء والتخيير قوله كون الشيء دليلا هو كالدلوك على وجوب الصلوة وسببا كما
التبيع لصحة التصرف وشرطا كالطهارة للصلوة هي الحكم الله بالشيء دليل وحكمه بان الدلوك سبب الوجوب
الصلوة وحكمه ان الوضوء شرط من وضع الشارع فان الامور المذكورة صارت بوضع الشرع دليلا وسببا وشرطا
وبجعلها كذلك ويسمى بالخطاب الوضعي كما ان الاول بالخطاب التكليفي واعلم ان الوضع عطف
على بالاقتضاء لا على الله والا لزم مفاسد كثيرة ككون خطاب ووضع زيد حكما قال في قيل انه غير جامع
لخروج تعليق الضمان بفعل الصبي عنه لكونه غير مكلف وهو مردود لان المراد من تعليق هذا الضمان
تكليف الولي بادائه من ماله قال وليس لفا بل جعل فعله سببا لاخراج المال عن ملكه حكم شرعي وهو خارج
عما ذكر لدخوله في خطاب الوضع لان لفظ والوضع عطف على لفظ الله حتى كانه قال الحكم خطاب الله

او خطاب الله الوضع وهو غير مختص بافعال المكلفين وفيه ما قدمنا آنفا فالجواب عنه داخل
في جعل الشيء سببا كالبيع للتصرف الصحيح ثم قال فان ورد على جعل الشيء دليلا وسببا ونحوهما
بان ذلك انما يثبت بالاخبار كقوله جعلت الدلوك سببا ولو كان كذلك لكان مسبوقا بالاخبار
لان شرط صحة الاخبار عن الشيء كونه سابقا على الاخبار واجيب عنه بان الصيغة وان كانت
صيغة اخبار لكنها انشاء يتوقف على السيف كصيغ العقود ولئن سلمنا توقفه على السيف فلا نم
انه لم يسبق لجواز ان يجعله الشارع سببا ثم يخبر عنه بمنع كونها اي الامور التي يقال انها احكام
من المحدود اي من الحكم ولا يخفى ان منع عدم الورود اولى من منع الخروج لان كون سببية الدلوك
عبارة عن وجوب الصلوة في غاية البعد وليس ببعيد لانه ليس عبارة عن الوجوب بل عن كونه متضمنا
لوجوب الشيء عنده ولو اطلق على نفس الوجوب فعلى طريقة التساهل انها داخلة تحت الاحكام
نظرا الى غايتها فان الغرض من سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ما هو من باب الوضع ليس
حكما بل اعلاما ولو سلم انه حكم فالاقتضاء يشمله اذ الشرط والسبب حاصلهما الايجاب والمانعية
حاصلها التحريم وحاصل كون الشيء دليلا ثبوت احد الاحكام الخمسة فلم يحتج الحد الى الوضع والاقتضاء
شمله بل لا بد من ذكر التخيير ايضا ليشمل مثل ما يتضمن اباحة الانتفاع وحاصل الشرط ليس الايجاب
صح لا يوجب ثم للمقدمة القائلة بان حاصل كون الشيء دليلا ثبوت احد الاحكام الخمسة لا فائدة
فيها لانه ان كان مما يشمله الاقتضاء فقد ذكره والا فلا يدفع الاعتراض جواز الانتفاع لقليل
ان هذا التفسير لا يتمشى في صحة العبادة ويتمشى لانه ثمة يكون جواز ترك طلب القضاء ونحوه وقال وله
ان اباحة الانتفاع قد تخلو عن صحة البيع كالبيع بشرط الخيار فانه صحيح وان لم يتحقق اذن في الشارع
في الانتفاع بالمعقود عليه بتقدير الفسخ قبل انقضاء المدة وليس له لان المقصود اباحة الانتفاع في الجملة
وهي ثابتة عند اختيار الاجازة قال وله ان يقول لا يخفى جعل العقد بصفة مخصوصة سببا للاباحة
حكم شرعي وهو خارج عن الاقتضاء والتخيير وليس خارجا اذ معنى السببية اقتضاء الاباحة كما هو حكم سائر
الاشياء التي جعلها الشارع اسبابا وعلى هذا الحد اعتراضات اخر ذكرها صاحب المحصول مثل ان
ان الخطاب قديم والحكم حادث لانه يوصف به ويكون صفة لفعل العبد ومعللا به وفيه الترديد وهو
ينافي التحديد واجيب بان الحادث التعلق والحكم متعلق بفعل العبد لا صفة وليس معللا به بل معرفا
به والترديد في اقسام المحدود لا في الحد وقيل وحرمة الانتفاع دون الصحة وعليه فقد جعل النجاسة
مثلا مانعة عن صحة الصلوة وحرمتها عندنا وجوازها دونها قوله ليس بحكم بل اعلامات للاحكام اي كما
ان الدلوك علامة لوجوب صلوة الظهر ومعرف له هلم جرا قوله الحد الاول اي الخطاب المتعلق بافعال
المكلفين اي من غير التقييد فان قلت لم يتقدم الا حد واحد فما معنى الاول قلت المطلق حد باعتبار

الزيادة الاولى حد لحز وباعتبار زيادة الوضع احز والذب بالذال المعجمة الدفع قوله يعتبر فيها الحيثية قال ابن
سينا في الشفا في بحث الجنس النوع الحيثية معتبرة في جميع حدود الاضافيات وان لم يصرح بها قوله
ولذلك اي ولاجل انه لم يتعلق به من حيث مكلف عم الحكم بالمخلوقية المكلفين وغيرهم فان ساير الحيوانات
واعمالهم كذلك قال وقيل الحكم قوله قال الامدي اي في الاحكام الحق ان الخطاب هو اللفظ المتواضع
عليه المقصود به افهام منه من هو متهئ لفهمه والحكم خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية فقولنا
خطاب الشارع احتراز عن خطاب غيره والقيد الثاني عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية كالاخبار
عن المعقولات والمحسوسات وهو مطرد منعكس لا غبار عليه هذه عبارته تعريف الحكم بالخطاب
الذي هو الذي على ما عرفه تعريف ما ليس بلفظ باللفظ اذ الحكم هو المعنى القائم بالنفس وليس تعريف ما ليس
بلفظ باللفظ لان المراد من الخطاب ما ثبت الخطاب وذلك ليس بلفظ قوله ان فسر اي الامدي ومن
هذا الى لفظ خارج هو عبارة للمنتهى بعينه الا اللفظين المصدرين بكلمة اي للفسرة وهي اي الفائدة الشرعية
وان في اللفظ قوله فدور لان معرفة متعلق الحكم موقوفة الحكم فلو توقف معرفة الحكم على معرفة متعلق الحكم
يدور وذكر بل متعلق الحكم نفس الحكم وهو خلاف ما في المنتهى قيل لانه لا يلزم الدور لان المحدود هو
حقيقة الحكم والمذكور في الحد هو الحكم الشرعي باعتبار ما قال وفيه نظر ولعل نظره ان لا يكفي اعتبار
ما لا بد وان يكون من حيثية انه الحكم الشرعي فيعود الدور الفائدة ما يكون الشيء به احسن حالا والتقييد
بالشرعية بحيث لا يفهم الا منه لاخراج الفعلية والجزئية اي الحسية وفي بعض نسخه مكان الجزئية الحسية
وكل من النسختين يحتاج الى ذكر المذكور في الاخرى قوله ولو لم سلم اي علم عدم الدور فلا دليل في اللفظ
يدل على ان المراد ذلك اي متعلق الحكم وارادة ما لا يدل عليه اللفظ في التعريفات هي من علامة فسادها
قوله والا اي وان لم يفسر الامدي الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم بل اراد بها الفائدة التي لا يكون عقلية
ولا حسية بروح الفائدة التي يحصل من اخبار الشارع بالامور التي في الغيب كالحاصل من قوله
تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض لصدق الحد وهو ان خطاب الشارع بفائدة غير عقلية ولا حسية
عليه مع انه ليس بحكم شرعي فبطل اطراده قوله فزيد اي على الحد فيصير به الخطاب معه انشائيا حتى لا يصدق على
الاخبار والقيد هو يختص به اي بالخطاب اي لا يحصل تلك الفائدة الا باطلاع اي اعلامه عليها اي على
الخطاب وبهذا القيد خرج الاخبار عن المغيبات لان فائدة الاخبار عنها قد يحصل من غير الشارع
لان الامور الخارجية اي الحاصلة في الخارج قد يعلم من غير الشرع بخلاف غير الخارجية فانها لكونها
انشائية لا يحصل الا من المنشئ وهو الله تعالى وهو فان قلت العلم بالغيب قبل الوقوع لا يحصل الا من الشارع
قلت يمكن ان يفهم من غيره في الجملة كما بعد الوقوع لم يحترز بتخصيص عن شيء بل انما ذكره لانه في
نفس الامر كذلك وهو مخالف لصريح المنتهى قوله ولا دور قيل في هذا التعريف دور لان معرفة الخطاب بالفائدة

المختصة بالخطاب موقوف على معرفة الفائدة المختصة بالخطاب توقف تصور الكل اجزائه ومعرفة الفائدة
المختصة به موقوفة على تصور الخطاب لكم انها لا يحصل الا اطلاع على الخطاب باندفاع الدور بانا لا نم توقف
تصور الفائدة المختصة بالخطاب على تصور الخطاب بل حصولها يتوقف على تصوره وحصول الشئ غير
تصوره فلا دور لو فسر لا يفهم الا بعد بانها لا تحصل الا منه د ال النظر المذكور وقلت هذا مراده
اذ قد صرح به في المنتهى كما سلف الدور مندفع لان الضمير في عايد الى الشرع لا الى الخطاب لان تصور الفائدة
موقوف على الشرع لا على الخطاب وليس بمندفع لان الشرع عبارة عن خطاب الشارع ليس الا قوله
وهذا الاختصاص في بالمخاطب حكم كل انشائي فان كله لا يحصل الا باطلاع المخاطب المنشئ عليه اذ
ليس له خارج يعلم ذلك الخارج بطريق اخر غير اطلاع المنشئ بخلاف ما له خارج كالاخبار بالمغيبات
... فان العلم به قد يحصل من غير المخبر فحاصله انه خطاب انشائي بفائدة شرعية وفي بعض النسخ
... ذا حكم انشائي من غير لفظ كل ومعناه صحيح ايض قيل يرد عليه بعد الاصلاح قوله عدم صلوا
... يتموني اصلي فانه لا يكون حكما لانه قد يحصل من غيره وهو فعله وقال هو مدفوع لان الوجوب وهو
الحكم لا يفهم الا من صيغة صلوا فانه امر المفهوم من فعله كيفية حقيقة للصلوة الواجبة وهذا القائل
... لتستري توهم ان الفائدة المذكورة في التعريف هو الحكم وفساده ظاهر للزوم الدور والموهم
... هم ان المراد بالحكم هو المحكوم به المستفاد من خطاب صلوا المعبر عنه بالفائدة الشرعية وصحته
ظاهرة لعدم الدور ويرد نحو نعم العبد ونعم الماهدون فانه خطاب انشائي من الشارع بفائدة
ولا يرد لانه يمكن ان يعلم ذلك من غير الشرع قوله واعلم من كلام الاستاد الى اخر الفصل اي لا لابد
ان نفس الفائدة بتحصيل ما حصولها بالشرع كما يشعر به لفظ الشرعية دون ما هو حاصل في الواقع
كما في الامور الغيبية فانها تحصل سواء ورد الشرع ام لا وعلى هذا فيكون الحد كما قال الامدي من
انه مطرد منعكس لا غبار عليه اي غير الاحتياج القيد قوله كما ستعلم اي في باب الاخبار له لفظ
نحو زيد قايم ومعنى يدل اللفظ عليه ثابت في نفس المخبر وهو النسبة الحكمية التي في النفس ولذلك
المعنى النفساني متعلق يشعر في اللفظ بوقوع ذلك المتعلق في الخارج عن النفس فان كان المتعلق
المشعر به واقعا في الخارج فلذلك الخبر يسمى صادقا والا فكاذبا يشعر هو بضم الياء وفتح العين صفة
للمتعلق وبكسر العين مسند الى ضمير اللفظ قوله ومثله يمكن ان يعلم وقوع متعلقه بطريق غير ذلك
الخبر كالحس واما الانشاء نحو قم فلا يدل على ان معناه النفسي متعلقا واقعا في الخارج له عن
المعنى النفساني يراد اعلامه من المتكلم به انما يراد به اعلام ما في النفس فقط وهو الطلب مثلا وذلك
لا يعلم الا باللفظ الصادر عن المنشئ الدال عليه توقيفا من المكلم عليه للسامع لامتناع التوصل اليه بطريق
اخر ولاجل انه ليس له متعلق في الخارج لا ينقسم الى الصدق والكذب وانما عبر عن الذهني بالنفسي لان الاصوليين

ينكرون الوجود الذهني على ما سلف مطالع الكتاب عند ذكر ما هي الذكر الحكمي قوله مما يصلح لايتهام
وجوب الصيام فيكون حكما شرعيا لانه لا خارج له ح ولا يمكن ان يحصل الامن المتشرع والا خبار الله به
عن ايجاب سابق على الاخبار فلا يكون حكما شرعيا لان له خارجا ويمكن العلم به بطريق اخر كما الوحي السابق
على القران وكذا الله على الناس وجاء بمثالين احدهما جملة فعلية والثاني اسمية واعلم ان الكلام عند المصنف
منقسم اخبار وانشاء كما يشعر به كلامه كما سرح به في صدد باب الخبر حيث قال الخبر الكلام المحكوم عليه
بنسبة خارجية ويعني الخارج عن كلام النفس وتسمى غير الخبر انشاء وتنبيها وتحقيق مع بيان مخالفته
لاهل المعاني اذ قسموه الى الخبر والطلب والمنطقيين اذ قسموه الى خبر وطلب وتنبيه سيذكر يحق
ثمة ان شاء الله تعم قال فان كان طلبا قوله دون عدم الفعل فان الاعدام ليست بمقدوره وسيأتي
في باب الاوامر والنواهي بحقيقة حيث نذكر الخلاف الواقع بين الاصوليين من ان المراد بالمنهي هو
نفس العقل او فعل الضد قوله اربعة اقسام الفعل الكفي الذي ينتهض تركه سببا للعقاب والذي لم
ينتهض وكذا الفعل الغير الكفي وعلى التقادير الاربعة الاتيان به سبب الثواب قوله غير كف يخرج
الحرمة والكراهة ايضا لان كلا منهما طلب فعل هو كف وينتهض تركه سببا للعقاب يخرج
الندب والكراهة ايضا قال وخروجها بقوله غير كف لا ينافي خروجها بهذا القيد هذا غير صحيح
لانها لا يخلو اما ان خرجت بالقيد الاول فاخراجها ثانيا تحصيل الحاصل او لم يخرج فلا يصح ان يقال
وخروجها بقوله غير كف لا ينافي خروجها هذا القيد فان قلت لا حاجة الى غير كف اذ الغرض منه
خروج الحرمة وانها خرجت بقوله ينتهض تركه قلت ممنوع فانه جاز خروج شيء بقيدين وانما يلزم الاستدراك
لو كان الغرض من القيد الثاني هو اخراج ما خرج بالاول فقط ولا يرتفع هذا الكلام عدم الاحتياج الى
الى القيد الاول بقوله خاصة انما اتى به ليعرف منه ان تركه لا يترتب عليه شيء ومن عدم تقييد الواجب بها يعلم ان
فعل الواجب ينتهض سببا للثواب قوله فوضعي الحكم الوضعي هو الحكم الشرعي الذي لا يدل على الدال الطلب ولا
على التخيير والاولى ان يقال هو الذي يصير الشيء به مرتبطا بالغير شرعا من غير اقتضاء وتخيير قوله وليس للعقل
منه اي من الحكم صفة حقيقية اي لا يصير العقل الذي هو متعلق الحكم به موصوفا بصفة حقيقية بل اعتبارية
اذ الحاصل له منه هو مجرد نسبة له الى الله فان القول ليس بمتعلقه من ذلك القول صفة حقيقية بدليل تعلقه
بالمعدوم كالقول المتعلق بتنزيك الباري ومحال ان يتصف المعدوم بالصفات الحقيقية بل لا يكون ثمة
الا مجرد تعلق ونسبة فعلى هذا التقدير القول الخطابي اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم
سمي وجوبا فالايجاب والوجوب متحدان بالذات اذ ليس هنا القول والاختلاف انما بحسب اعتبار النسبة
الى الحاكم والمحكوم فيه وهذا اشعار وبدفع ما قال في وكان المناسب لاخواته ان يقول تحرمة كما قال فوجب
فوجوب قوله ما ذكرنا من الاقسام مبني على ان الطلب ليس الا للفعل ففي النهي للفعل الكفي وفي غير النهي لغير

الكفي واما من يرى كالهشمية ان الترك نفي الفعل لا الكف الذي هو فعل الضد وهو ان لا يفعل طرح
من تعريف الوجوب قيد غير كف   ويريد بنفي الفعل عدمه ليفارق الكف قوله لم يخل اي بالتعريف
لانه يكون هكذا هو ما ينتهض تركه في الجملة سببا للعقاب وهذا صحيح غير مستلزم لان يكون تركه
الدائم سببا فلا حاجة الى قيد جميع وقته لانه قاطع قوله علم انه يفهم اي الافهام فيه بالفعل لم يكن لانه
ليس في الازل مفهما بالفعل وهذه العبارة اقتبسها الافساد من المنتهى قال وفي تسمية في الازل خطابا
خلاف وذلك يقال في حد الكلام الذي علم انه يفهمه ويقال الكلام الذي افهم   من قال هو الكلام الذي
قصد افهام من هو متهيئ لفهمه قال الكلام في الازل لا يكون خطابا لانه قصد به الافهام ومن قال هو الذي
علم انه يقصد به الافهام المذكور قال انه فيه خطاب لانه علم انه يقصد به الافهام   من ذهب الى انه
ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم لا تسميته خطابا لانه لم يقصد به افهام المتهيئ ومن لم يقيد بقوله
من هو متهيئ للفهم تسميته لانه يقصد به الافهام في الجملة   فمن قال انه ما قصد به افهام الغير في الحال
لم يسم ومن قال افهام الغير في الجملة تسميته قوله مبني عليه اي على تفسير الخطاب فمن قال انه في الازل خطاب
قال انه حكم ومن قال ليس حكما لان الحكم معرف بالخطاب والازل الزمان الذي لا اول له كما ان الابد
لا اخر له ولا يزال هو الزمان المتوسط بين الازل والابد قوله للامام العقل اي لو افقه ولم سنفتح في مجاري
العادات اي لو افق العادة ايضا وحاصله انه يكون سببا عاديا موافقا للعقل   لقائل ان كان المراد
سبب للثواب والعقاب انه سبب لاستحقاقهما فهو باطل لعدم تحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى
عندنا وان كان انه سبب موجب للثواب والعقاب ففيه نظر لجواز العفو قال والجواب عنه ان المراد انه
امارة لهما فيجوز ان يتخلفا عنها   ينتهض تركه سببا للعقاب اي يصير تركه سببا لاستحقاق العقاب بسبب
استحقاقه لو كان للفرار عن مذهب المعتزلة لا ينفعه لانه وقع فيما فر عنه قوله عكسا لانه وجد المحدود
وهو الوجوب ولم يوجد الحد لانه فعل كفي ينتهض تركه سببا له وعلى حد التحريم طردا لانه وجد الحد وهو كف
ينتهض فعله سببا للعقاب ولم يوجد المحدود وهو الحرمة قوله من حيث يتعلق بفعل اي الفعل
المكفوف عنه وهو الزنا مثلا وهو الحرمة اي من حيث يتعلق بالكف عن الزنا وهو الوجوب ومعنى الحرمة
انه فعل ينتهض تركه سببا للعقاب في الوجوب او فعله في التحريم   لقائل الصوم على هذا لا يكون واجبا
لان قوله صوموا طلب لفعل هو كف قال ويمكن ان يمنع كونه كفا لان جزءه وهو النية غير فاذن لا يكون
الصوم نفس الكف الذي هو مطلوب النهي وهذا الجواب منه انما يتم في الصوم اما في كف نفسك فلا
فالاولى ان يقال كما قال الاستاد ليتم قوله لو حمل عليه اي على اعتبار الاضافة فلا يبقى الاحتياج الى ذكر
الكف لانه لامتياز الحرمة عن الوجوب وامتازت بالحيثية قال الوجوب قوله اذا وجب المريض اي ثبت
وزال عنه الاضطراب فلا يبكي عليه باكية ووجبت الشمس اي سقطت بان غربت قال نعم وجبت

جنوبها اى سقطت جنوب البدن على الارض عند نحرها وذلك حين سكنت نفسها روحها قوله لطلب
بلفظ المصدر لا بصيغة الفعل والمتعلق بفتح اللام لا بكسرها قوله الاقسام الاخر الندب والاباحة
والحظر والكراهة كما مر وجد متعلقاتها فمتعلق الندب هو المندوب به ومتعلق الكراهة والمقصود من ذكره
هنا الاشعار بمعرفة حدود متعلقاتها ان حدودها انفسها قد تقدمت ووقع فى المتن ههنا لفظ كما
تقدم ومعناه الواجب هو متعلق الوجوب على المعنى الذى تقدم للوجوب اذ هو المتقدم لا معنى
الواجب هو المطلوب الذى ينتهض تركه الى اخره • او كما تقدم من ان المشتق يدل على ذات متصفة بالمشتق
منه اى كما عرف من تعريف الوجوب قوله مردود لجواز العفو وللمعرف ان يقول المراد ما يعاقب
عليه عادة اى لا على سبيل الوجوب مردود بانه يجوز العفو بالشفاعة وغيرها ولا يقدح ذلك فى
التعريف المختار لان تركه وان كان سببا لاستحقاق العقاب لكن يجوز ان يتخلف العقاب عنه
لمانع وهو العفو قوله ويعود ما قلنا وهو خروج الواجب المعفو عن تركه عنه وفى هذا التقدير
نظر اذ يلزم من وجوب صدق وعيده لزوم العقاب على تاركه وقوعه والوقوع لا يستلزم الوجوب على انه
لو يقع ايضا لا يلزم منه محذور اذ لا يقال بعد الخلق فى الوعيد نقصا عند العقلاء قوله يخاف فهو من الخوف
لا من الاخافة والا لم يبق فرق بين الحدين لان يخاف على هذا التقدير مثلا وعد وقيل ويمكن ان يكون
مراده ان الفعل الذى هو واجب فى نفسه قد يشك فى وجوبه لعدم الدليل على الوجوب فلا يخاف على تركه
فيصدق الواجب دون تعريفه فيلزم عدم الانعكاس وعلى التقرير الذى ذكره الاستاد يلزم عدم الاطراد
الشرح هذه الاعتراضات اى على التعريفات الثلثة انما ينتهض عليهم لو كان المراد من العقاب
بتركه هو ايجابه اما اذا اريد انه امارة او كاشف عن العقاب فلا لجواز التخلف الخفى لقائل ان يدفع ما رد
بان يقول فى الاول والمراد ما يكون تركه سببا للعقاب والعفو لا يبطله لانه يكون التخلف
لمانع وفى الثانى انه يبطل جواز العفو وفى الثالث انه لا خوف على فى المشكوك لعدم الدليل على وجوبه
قوله نص الشارع بانى بالذم كما يقول تارك الامر الفلانى من قوم اهل ذمه او نصبه بدليل كما يقول تارك
الفلانى عاص القطع وقال القاضى ابو بكر الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وانما قال يذم دون يعاقب
ويتوعد ويخاف ونحوها المار فيه نظر لانه اما ان اريد بالذم الذم بالفعل فلا ينعكس الحد لتخلفه عمن لم
يشعر بتركه الواجب وان اريد به الذم على تقدير العلم بالترك فلم لا يجوز ان يراد بيعاقب العاقب على
تقدير عدم العفو وان اريد به استحقاق الذم فما المانع من ان يعاقب بغير باستحقاق العقاب وان اريد
ان الشارع يذمه فهو مع ان اللفظ لا يدل عليه يبطل عكسه ايضا لانه لا يذم تارك الواجب الا لا
يدل ذمه بقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فعلى هذا القيل الوما الشارع تاركه بوجه
ما اندفع عنه ولا يذهب عليك ضعف بهذا الكلام من جهات قال فى المنهى ان اراد يذم الشارع نص عليه

فلا يوجه في الجميع اي لان الشارع ما نص على كل تارك كل واو ادوا نص اهله فيزور يعني لتوقف ذم اهل
الشرع بترك الفعل على كون الفعل واجبا فلو توقف تحقق كون الفعل واجبا على ذم لزم الدور ثم
قال والرسم وان صح تابع المهية فلا يصح بما لا يتحقق الا بعد تحققها واجيب بنص عليه او بدليل
عليه القطبي لا يتوجه لان مثل ما ذكرنا من النص ما دل على ذم كل تارك واجب وهذا مما اجاب المصنف نفسه
في المنتهى بانه قال او بدليل عليه وذلك مثل النص المذكور فلا معنى للاعتراض عليه ولعله ذهل اما اجاب
به في المنتهى ثم قال ولا دور وانما يلزم لو توقف تصور ذم اهل الشرع يترتب على تصور الواجب وليس كذلك اذا
المتوقف عليه هو الذم لا تصوره ثم قال والوهم وان دار صح الى الجزم به تناقض ظاهر لان تابع المهيات لا
يتحقق الا بعد تحققها والا لم يكن تابعا ويلزم مما ذكر ان يصح الوهم به وان لا يصح ولا تناقض اذا المراد بالتابع
لا يحصل الا بعد حصول المتبوع ومما لا يتحقق الا بعد تحققها اي لا يتصور الا بعد تصورها قوله وكذا
فرض الكفاية القطبي هذا القيد انما يحتاج اليه ان لو صدق على وقال الواجب الموسع كالظهر في جزء
معين من الوقت انه ترك الواجب وليس كذلك اذا المتروك هو الظهر في جزء معين من الوقت وهو ليس
بواجب فيه على الصحيح وكذا انما يحتاج اليه ان الكفاية واجبة على الجميع واما من قال بوجوبها على البعض الجميع
بلا التشريك اما الثاني فتسلم وهو المذهب الصحيح لما يجي واما الاول فلعل القاضي قال به فالموسع
بناء على مذهبه وهو ان الواجب الفعل العزم في اول الوقت فقيده بوجه ما ليدخل الموسع على هذا التفسير
اثم تاركه بوجه ما اذا ترك الفعل والعزم في اول الوقت الخطيبي الجواب الاول مبنى على ان مذهب القاضي
هو ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع اما اذا كان مذهبه انه على بعض غير معين فلا يصح والثاني لا
لا يفيد الا ان الموسع على مذهب القاضي هو الواجب المخير ولا شيء من افراد المخير بواجب حتى لو تركه لكان
تاركا للواجب قال ويمكن ان يجاب عن الجميع بان سلب الواجب عن مجموع وهو الظهر المتروك في جزء معين من
الوقت وعن البعض المعين في الاخرين لا يستلزم سلبه عن كل واحد من اجزائه ضرورة فاذا لا يصدق ان الظهر
ليس بواجب وان صدق الظهر المتروك في جزء معين من الوقت ليس بواجب واذا لم يصدق الظهر ليس بواجب
صدق الظهر واجب وهكذا في ترك البعض المعين في ترك الكفاية قوله احدها اي احد الامرين المخير فيهما وفي
بعض النسخ احدها اي الامور المخير فيها ومنها اي غير معين كما يراه المصنف انه واحد مبهم من امور معينة
حيث يقول الامر بواحد من اشياء كخصال الكفارة مستقيم فلذلك لم يذكر الواجب المخير كما ذكر غيره من
الواجب والكفاية او كما ذكر غيره من الاصوليين وقال الحلمي وليدخل الواجب المخير ايضا فانه يذم شرعا
على تركه اذا ترك معه بدله قوله بتقدير انتفاء العذر وهو نوم النوم والنسيان والسفر وفي بعض النسخ
وصوم المسافر بزيادة لفظ الصوم وصححه لان الصلوة لا يسقط وجوبها بالسفر القطبي اخل بطرده لان
من الافعال ما يذم تاركها شرعا على بعض الوجوه كصلوة النائم والناسي اذا تركاها للنوم والنسيان

وكصلوة المسافر اذا تركها الاعذر بعذر بعتبره ثم تذكروها ولم يقضوها فانهم يذمون بتركها شرعا مع انها ليس
وتجب عليهم بجعل الوجه التذكر مع عدم لانتفاء العذر وهو غير صحيح لان ذمهم لترك الصلوة المتذكرة
الواجبة بامر القضاء لا ترك الصلوة مع انه مخالف للمنتهى اذ صرح فيه انه يتقيد بانتفاء الخبى اخل طرده لانه
دخل فعل مثل النايم وهو غير واجب وذلك لصدق الحد فان النايم اذا ترك الصلوة للنوم وترك معها واجبا
اخر فقصد يصدق على تلك الصلوة المتروكة انها يذم بوجه ما مع انها ليست بواجبة وجوابه مامر تقاولو
وكذلك في الكفاية يقال يذم الى اخره وفي بعض النسخ بدله قلنا وكذلك في الكفاية يقال الوجوب يسقط
بفعل البعض فاذا اعتذروت بالوجوب الساقط بالعذر فلم يعتد بالوجوب الساقط بفعل البعض فلا
يكون الى قوله بوجه ما حاجة وهذه النسخة اولى كما لا يخفى وكذلك الموسع اي يقال الوجوب يسقط في
بعض الوقت فاذا اعتذروت بالوجوب الساقط لعذر فلم لا يعتد بالوجوب الساقط في بعض الاوقات
فقال الخنجي قلنا كذلك في الواجب المخير فان وجوبه يسقط بفعل البعض فخصصه بالواجب المخير ولا
ولا وجه للتخصيص بل الوجه للتخصيص بل لا وجه التخصيص بغير المخير لما مر انه ليس راى المصنف ولهذا لم يذكر
ثم قال ولقائل ان يقول سقوطه بفعل البعض بادل الواجب لا النوم له بخلاف النوم فانه يبيع الوجوب وفيه
محال المناقشة للخطيبي ويسقط الوجوب اي في الكفاية بفعل بعض افراد المكلفين قال ويمكن
التقرير في المخير ويكون المراد من البعض بعض الخصال وفي الموسع ايضا بان يقال ويسقط بوجوبه في
الازمنة من وقتها الاداية في بعض الاخر وهذا لا يرجع على المصنف بطايل اذ يسقط بفعل البعض ثم
يكون الكفاية واجبة على الجميع فيحتاج الحد الى زيادة قيد بوجه ما ثم الحد بعد تسليم جميع ما فيه غير مطرد
لصدقه على المباح والمكروه والمندوب اذا تركه المكلف وارتكب محظورا ولا يندفع بان يقال انما ذم لارتكاب
المحظور لا اذا نيه فيه فيقال ما ذم تاركه من حيث انه تارك ولصدقه على السنة اذا تركها وقول البعض
انما ذم لاستهانته بها ضعيف لانه لما صدق الحد بدون المحدود بطل اللهم الا ان يقال اللازم في ترك الواجب
انما يتوجه لنفس الترك فيجب ان يراد النفس الترك فالصحيح ان يقال الواجب ما ذم تاركه من حيث انه
تارك النفس الترك ويندفع اذا الحدود الاضافية الحيثيات فيه معتبرة وان لم يصرح بها كما صرح به ابن سينا
في الشفا ولا يجب ان يراد لنفس الترك لان تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعلية الاصفهاني قال بعض الشارحين
عني به الحلي المصنف اعترض عليه بانه لا يطرد فان الناسي النايم والمسافر يجب عليهم الصوم لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا يذمون على تركه بوجه اصلا فان اجاب بان الوجوب يسقط بالنوم والنسيان
والسفر واذا كان الوجوب ساقطا عليهم لم يذموا على تركه لعدم الوجوب عليهم قلنا فالواجب على الكفاية
يسقط بفعل البعض قال هذا كلامه ولا يخفى انه غير مستقيم لانه يكون واردا على عكسه على طرده قلت
لعل النسخة كانت في الاصل كذلك فاني اطلعت على نسخة قرئ منها على الحلي يقرب العلم عليه وبدله بخطه

الى هذا التقرير المصنف اعترض عليه بانه لا يطرد فان الساهي والنايم والمسافر لا يجب عليهم الصوم ويذمون على
تركه على وجه اذ تبقدير انتفاء الاعذار لو تركوا الذين افلحقهم الذم على وجه وليس واجبا فانتفى الاطراد او
كان الواجب على الكفاية تبقدير ترك الجميع يذم فان لجاب فان الوجوب ثابت على ذلك التقدير ولفا
يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب على الكفاية يسقط بفعل البعض فلا حاجة الى القيد في
الكفاية كما لم يحتج في المسافر وغيره وكذلك الواجب المخير والموسع الخطيبي واعلم ان الايراد المذكور على
تعريف القاضي مندفع من اصله لما مر ان المراد هو ان يذم لتركه والثاني لا يذم لتركه بل لترك قضائه
وليس مندفعا لما مران المراد من الوجه انتفاء العذر لا ترك القضاء قوله وهذا الترك اى ترك احدها
بحاله لم يتغير وقد تغير خارجي وهو ترك غيره وعدم تركه بخلاف ترك النايم فان عدم النوم تقديري
ولا يصح هذا الترك بحاله والمتغاير ان اى ترك احدنا المتغير وترك المثل المتعين على ذلك التقدير
فانهما متغايران اذا احدهما متعين والاخر غير متعين فاذا اريد احد المتغايرين وهو ترك النايم لم
يرد الاخر اى لم مات لا الاخر وهو ترك تقضا عليه ولا يخفي عليك التقريب في الواجب الموسع ايضا وقوله
واجبا ان اى اصطلاحا اذ لغة الواجب الساقط او الثابت والمفروض المقدر فهما متباينان قوله فما
فعل المط الذى تركه سبب للعقاب ان ثبت يقع اى كان طريق ثبوته قطعيا ففرض والافواجب قالوا
الواجب لم يعلم ان الله قدره علينا لكنه ساقط علينا والمفروض علم انه قدره علينا قلنا الفرض المقدر
سوا ثبت تقديره بطريق القطع او الظن والواجب الساقط سوا ثبت كونه ساقطا بالظن او بالقطع
فالتخصيص ليس الا تحكما ثم تقول لم الاختلاف في طريق اثبات الشيء لا يوجب اختلافا في نفسه كاختلاف
طريق الواجبات في الظهور والخفاء والقوة والضعف بحيث ان المكلف معتل ترك بعضها دون البعض
فانه لا يوجب اختلافا في حقايقها على ان الشارع طلق الفرض على الواجب بالاتفاق فيما قال
فمن فرض فيهن الحج الى اوجب والاصل في الاطلاق الحقيقة وعدم الاشتراك وهي الفضيلة اشارة الى
ما يقال المراد من لا صلوة الا بفاتحة لا فضيلة الا بها لا نفي حقيقتها لان الحقايق لا تنفى وهذا التقدير
محتمل ظاهر للفظ لا صلوة فالحديث ظني الدلالة بظهور هذا الاحتمال كما انه بحسب الاسناد ظني لانه من باب
الاحاد وقد يجاب بان تقدير نفي الصحة اولى من نفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى نفي الحقيقة
من نفي الفضيلة قال الاداء قوله تقسيم اخر للحكم لانه ليس مخصوصا بالواجب كما قال الامام العبادة
يوصف بالاداء والقضاء والاعادة وقد جعله بعضهم تقسيما للواجب والامدى للواجب الموسع
فقط الواجب ينقسم باعتبار ملابسة المكلف اياه في وقته او خارج وقته الى اداء وقضاء واعادة
لكنه قال اخرا انما قال ما فعل ولم يقل الواجب الذى فعل ليشمل الفعل الموقت ايضا الخطيبي ما فعل انما
البحث في الواجب لا في ساير الاحكام فيخرج عنه النوافل وهو بحكم قوله كالنوافل المطلقة وكالاذكار

والتسبيحات قوله كالزكوة فعلم ان شرعا احتراز عما قدر عرفا ونحوها القطعي شرعا ليس احترازا عن الصلوة
المختلة مثلا على ما نظن والا لكان الحد للاداء الصحيح لا لمطلق الاداء بل عما فعل في وقت مقدر له
او لا عقلا او غيره كامر السيد لعبده في وقت معين فان فعل مثله لا يسمى اداء الاصفهاني يختص والامتناع
في تسميته بقيد باسم المطلق اذا غلب ذلك المقيد الخطيبي في وقت المقدر له شرعا مخرج للقضاء لانه ليس
له وقت مقدر شرعا قال ولقائل ان يقول لا نسلم انه ليس وقت مقدر شرعا لان النبي صلى الله عليه وسلم
قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه وقتها فقد قدر للقضاء وقتا وهو وقت التذكر
لا يقال المراد بالمقدر شرعا هو المعين من جهة الشرع ووقت التذكر ليس معينا شرعيا فلا يكون له وقت
مقدر شرعا لانه يلزم ح ان لا يكون التعريف المذكور للاداء منعكسا لعدم تناوله لاداء الحج فانه ليس له
وقت معين من جهة الشرع ولا يلزم ان يكون منعكسا لتناوله لاداء الحج اذ له وقت معين من جهة الشرع
وهو جميع العمر لانه واجب موسع مدة العمر فالاولى ان يقال خرج القضاء لانه بعد وقته المقدر اولا كما مثله
الاسناد قوله فاذا اوقعها في الثاني لم يكن ادا بل قضاء فقوله اولا احتراز عن القضاء لا عن الاعادة القطعي
اولا متعلق بقوله فعل احتراز عن الاعادة فقال الاسناد ليس متعلقا بفعل بل متعلق بالمقدر في قوله
في وقته المقدر له شرعا ويؤيده ما في بعض النسخ وفي المنتهى تقديم اولا على شرعا لان شرعا ليس متعلقا
بقوله فعل فلو تعلق اولا به التعقيد اللفظي قوله قسم من الاداء فلهذا لم يحترز في التعريف عنه كما هو مصطلح
القوم قال الامام في المحصول فالواجب اذا ادى في وقته سمي ادا واذا ادى بعد خروج وقته سمي قضاء
وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في وقته المضروب له سمي اعادة فتعريفه للاداء متناول للاعادة
كما ترى وان وقع في بعض عبارات المتاخرين خلافا كما في المنهاج اذ جعلت فيه قسيما للاداء قال العبادة
ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة قوله استدراكا هذا القيد مما
زاد المصنف الا ان يقال الغرض الاشعار بانه لا بد من فواته فالوجوب ثبت لان الاستدراك لا يكون الا للفائت
فان الامام قال القضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود والامدي قال ان لم يفعل في وقته المقدر
ثم فعل بعد خروج وقته سمي قضاء القطعي هو احتراز عما يفعل بعد الوقت لا بقصد الاستدراك قوله
فاعاده اي خرج اعادة المؤداة في الوقت خارج الوقت وخارج ظهر طرق الاعادة لا للمؤداة وذلك
لانه ليس استدراكا لما فات قوله لما سبق وجوبه اي لما انعقد سبب وجوبه على المستدرك لا لما
عليه اعلم انهم لما اتفقوا على ان ما لم ينعقد سبب وجوبه ففعله بعد وقته ليس قضاء لفوات الصلوة
في حالة الصبي واختلفوا فيما انعقد سبب الوجوب ولم يجب لمانع مثلا فقيل لا يكون قضاء لانه استدراك
لمصلحة ما فات عن الواجب في الوقت ولم يكن واجبا فيه وان انعقد سبب الوجوب وقيل قضاء لانه استدراك
لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وان لم يجب للمعارض قوله وكالنوافل فانها لا يوصف بالقضاء وان كانت

مفعوله بعد وقت الاداء فان قلت الحج النفل اذا فسد بالجماع يجب قضاؤه وهذا قضاء لم يسبق له سبب وجوب في الوقت قلت اطلاق القضاء عليه من حيث انه يشابه المقضي في الاستدراك لا في وقوعه خارج الوقت السيد وفي التعريفين للقضاء نظر لانها لا يتناولان قضاء النوافل الموقتة مع انها يقضى على الاصح قال ويمكن ان يقال كلامه في الواجب لا في سائر الاحكام وح كان مراده من الاعادة والاداء والقضاء الواجب لا الاعم منه الخطيبي قد يحمل الماسبق له وجوب على ما سبق وجوبه او وجوب متنوع القطعي الطلاق القضاء النوافل مجاز قوله عليه على المستدرك القطعي المراد من مطلقا ان يكون انعقاد سبب وجوبه عليه في الجملة لا في وقته المقدر احترازا عن المذهب الاخر وليس مراده ذلك بل المراد ان يكون وجوب في الجملة لا على المستدرك قوله سهوا القطعي انه ليس على ما ينبغي لان التاخير يشعر القصد وهو ينافي السهو ولان فعل النائم لم يوصف لا بسهو ولا عمد ولو قال وتاخر ونحوه لاندفع عنه قوله او لا يتعلق بقوله من بفعله ويحتمل ان يتعلق بقوله من وقت الاداء قوله الاخر قوله في المنتهى قضاء على الاول لا الثاني الا في قوله ضعفا يتوهمون من الاطلاقات حقايق فحكموا بان الحائض مامورة بالصوم اي نظر الى فمن شهد منكم الشهر قوله وهو ينفي الوجوب لانه هو ما لم تركه ولزموا لهم ان يقولوا انه يجوز ترك الواجب على هو مذهب العبي قال الخنجي ضعيف لانه تكليف ما لا يطاق اي الفعل يمتنع صدوره عنهما للمانع اما شرعا او عقلا فيكون الوجوب عليهما تكليف بالممتنع قوله ما فعل في وقت الاداء اي وقته المقدر له اولا فعل ثانيا القطعي في وقت الاداء احترازا عن القضاء وثانيا عن الاداء و الخلل اي لفوات شرط او ركن احترازا عمن صلى مع الامام بعد الانفراد صلوة صحيحة فانها لا تكون اعادة اللهم الا ان يفسر الخلل بما يشمل فوات فضيلة الجماعة فانها ح يكون اعادة وكذا عند من قال بعذر لانه اعم من الخلل وان اريد بالعذر غير الخلل لا يكون صلوة من صلى فاسدة ثم اعادها اعادة قوله وقيل لعذر اي قيل بدل الخلل لعذر قال في الاحكام وان فعل على نوع من الخلل لعذر ثم فعل في ذلك الوقت مرة ثانية سمي اعادة فجمع بين العذر والخلل ويمكن حمل المتن عليه اي الخلل مطلقا وقيل للخلل يكون لعذر لكن يلزم منه ان لا يكون ما هو لخلل لا يكون لعذر اعادة وهو خلاف ما عليه الاتفاق ولهان يلزمه الخطيبي ولقايل يلزم مما مر من التعريفات ان الصلوة الاتي بها بعد الوقت حطن بقاء الوقت ليس باعادة والاداء هو ظاهر وليست بقضاء ايض لانها لم يوت بها بقصد الاستدراك لكنها قضاء ولا يلزم لانها اداء اذ وقتها المقدر له شرعا بالنسبة الى المكلف الظان ذلك القدر المظنون او قضاء ولا حاجة الى قصد الاستدراك بل يكفي الاستدراك اي التدارك كما هو فسر بنفسه الاستدراك به اذ قال استدراكا لما سبق اي الاداء فعل سبق وجوبه قوله ولا يتقدم على وقته فان قلت هو منقوض بتعجيل الزكوة على وقتها قلت لا تقدم فيه لانه لا يجوز تقديمها على انعقاد الحول وتمام النصاب نعم اذا حصل احدهما فقد جعل الشارع ذلك وقته

وقتا موسعا قوله فسرها الى غير الاداء والقضاء فلا يسمى منها اللهم الا بطريق التجوز [illegible] كما الافا
والتسابيح ولحج الفاسد ونحوه قوله ومن الاداء اى من جملة الاداء الاعادة على التفسير [illegible]
الاعادة عموم وخصوص مطلقا والاستاد فيه مخالف لساير الشراح فانهم قالوا يكونها قسيما له كما انه
مخالف لهم فى شرح كلمة اولا وفى عدم حصر العبادات على الثلاث هذا وقد يقال المراد من كون الفعل فى
الوقت جميع الفعل الوقت او بعضه فان كان الاول فلا يكون الصلوة الذى وقعت الركعة الاولى
منها فيه اداء لكنها اداء وان كان الثانى فالتى وقعت اقل من الركعة الاولى فيه اداء لكنها ليست اداء ثم
الواقع ركعتها الاخرى فيه يجب ان يكون اداء وليس اداء والجواب اختيار الجميع والواقعة بالركعة اداء لان الشارع
عطاها حكم الكل بخلاف الاخرى والاقل ونقول هذا اصطلاح الفقيه ولا يجب تطابق الاصطلاحين
الواجب على الكفاية هذا تقسيم للواجب باعتبار المامور وقوله الفرض منه اى من ذلك الواجب في
البعض كالمقصود من الجهاد وهو حماية بنظر الاسلام واذلال اعداء الدين القطبى الواجب على الكفاية
على المذهب المنصور هو الواجب الذى يسقط عن المكلف بفعل غيره وهذا التعريف غير مانع لان
فرض العين كالواجب على نبى يسقط عند باداء غيره عنه قوله على الجميع اى كل واحد لا المجموع من حيث
هو القطبى قيل الاولى ان يصرف الايجاب الى الجميع من حيث هو جميع لا الى كل واحد فان الوجوب
يقينى على كل واحد فاسقاطه عن الباقى يكون رفعا وهو انما يكون بالنسخ ولا نسخ اتفاقا ولا يلزم
اذا قلنا بوجوبه على الجميع من حيث هو اذ لا يلزم من ايجاب الحكم على جهة ايجابه على كل واحد ويكون ثم
للجملة من حيث هى جملة واقعا بالقصد الاول وباثم كل واحد بالقصد الثانى ويقال قلنا لا اثم ان رفع الطلب
انما يكون بالنسخ فان سقوط الامر يمكن بغير النسخ ايضا كانتفاء علة الوجوب كصلوة الجنازة فانه اذا قام
بذلك قوم زال العلة من حيث حصول المقصود وهو احترام الميت فسقط الوجوب بزوال علته و
قولهم اذا كان المقصود يحصل باداء البعض فلا معنى للايجاب على الجميع ممنوع اذ الفائدة فيه كون مقصود
الشارع اقرب للحصول فظهر ان قولهم سقط بفعل البعض تجوز فان علة السقوط هو انتفاء
علة الوجوب لا فعل البعض لكن لما كان فعل البعض سببا لانتفاء العلة نسب اليه قال وهذا الجواب
انما يقول من يعلل افعال الله واما من لم يربطها بالمقاصد فيقول الله ان يجعل الله اداء بعضهم
امارة على سقوط الفرض عن الباقين ثم قال الايجاب على الجميع من حيث هو جميع حاصل يرجع الى الكل
الثانى وفيه مناقشات فى تاثيم الجملة من حيث هو جملة واقعا بالقصد الاول وفى تجوز القول بسقوط فعل
البعض وفى كون مقصود الشارع اقرب الى الحصول لانهم يتواكلون فتفوت الفعل فى البين بخلاف
ما لو كان على البعض وفى الربط بالمقاصد فان الكل متفقون على الربط انما الخلاف فى انه سبيل الوجوب
او التفضيل وفى الرجوع الى المذهب الثانى لان على الاول ان الكل اتوا بالفعل لصدق ان يقال اذا كل واحد

او اجبا و لا يصدق على الثاني لانه بالنسبة البعض واجب والى الاخرين نفل او مباح قوله على البعض اى
اسنى [illegible] هو مذهب الامام الرازى القطبى اختلفوا فى هذا البعض ايضا فقيل هو واجب على
واحد اى واحد كان وقيل واجب على من شهد الشئ كصلوة الجنازة وقيل على بعض معين عند الله منكر
عندنا قوله هو هو معنى الوجوب اى كون الفعل بحيث اذا ترك اثم معنى الوجوب فيه القطبى تقريره
لو كان الواجب على الكفاية واجبا على البعض لما اثم الجميع بتركهم اياه لاستحالة تاثيم المكلف بسبب
ترك ما لا يكون واجبا عليه قال والقائل ان يمنع الاستحالة قياسا على الشاهد فان السيد اذا قال
لعبيده هاتوا شربة ماء ولم يمتثل احد منهم عاقبهم جميعهم بالترك مع ان احضار الماء لم يجب على كل واحد
منهم للقطع بان كلاهم لم يكن مامورا بالاحضار وليس للقايل ذلك للقطع بان كلا منهم كانوا ما
مامورين بالاحضار ولهذا يعاقبون وفى الجملة كل ما يقال فى الغايب يقال فى الشاهد حذو القعدة
بالقعدة قوله هذا اى قولهم لو وجب على الجميع لما سقط بالبعض استبعاد السيد والاستبعاد لا يمنع
الجواز والوقوع فان وجوب الحج يسقط عن الميت بفعل الوارث ولا يسقط لانه ساقط بالموت
بالموت وكيف وبحثنا فى المكلف نعم فعل الوارث فيكون قضاء لذلك فالمثال المناسب ما يسقط
عن المريض بفعل الاجير قوله دون فان القصاص لا يسقط بالتوبة مع ان حقيقة القتل فى الصورتين
واحدة وهذا كما اختلاف فى طرف الاثبات لا يوجب الاختلاف فى حقيقة المثبت كما تقدم فى
الفرق بين الفرض والواجب وفى بعض النسخ بدله فى المعروضية فى الحقيقة قوله قد علم العاده اى المتفق
عليه وهكذا فى المنتهى اذ قال لو امتنع الامر لواحد من الجماعة لامتنع الامر بواحد من الجماعة لان المانع كونه غير
معين الخنجى انه قياس على الواجب المخير بجامع تعدد متعلق الوجوب وليس الجامع ذلك لان متعلق الوجوب
وهو الفعل ليس متعددا قوله لا يعقل اى لكونه غير موجود بخلاف الاثم بواحد غير معين فانه معقول
فالابهام فى المامور به غير مانع وفى المامور مانع القطبى وللقايل هذا انما يتم لو كان مذهبهم اثم واحد
اما اذا كان مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض فلا فذلك هو المذهب يدل عليه ما قال لنا اثم
الجميع باتفاق وليس للقايل اذ لا يمكن ذلك ان يكون مذهبهم والا يلزم ان ياثم الشخص بترك ما ليس بواجب
عليه الخنجى الخصم ان يقول لا اثم ان الحق الجميع لان البعض المامور غير معين فلم يكن لمواخذة البعض المعين
وجه وليس لما ان يقول اذ ليس لمواخذة الغير الواجب عليه وجه قوله بالوجوب اى وجوب النفقه لان تمام
الاية الكريمة ليتفقهوا فى الدين ومعنى نفر خرج وبيان الوجوب ان لولا اذا دخل على الماضى يكون بمعنى اللوم
على ترك الفعل قوله للدليل وهو ما سبق ان الجميع ياثمون بتركه القطبى توجيهه ان يقال كما احتمل
ان يكون الطائفة النافرة من اوجب عليهم طلب النفقة عليهم طلب النفقة كذلك احتمل ان يكون
من يسقط بالمباشرة الوجوب على الجميع واذا احتمل فعليكم الترجيح وهو معنا الوجوب تاويل النافر

بالقسط لا يمكن وجب ح عليهم جمعا بين الاية وبين دليلنا الدال على الوجوب على الجميع اذ تاويله بالقسط لا ينافي
دليلنا بخلاف تاويله بمن وجب عليهم فانه يبطله وانما وجب لوجوب الجمع بين الادلة بقدر الامكان
اذ الاصل في الدليل الاعمال لا الاهمال وانما استعمل على مكان الباء لتضمن التاويل معنى الحمل فان
استعمال الصلة للتضمن انه الحنفي اعلم انه نزاع لفظي فان الفريقين اتفقوا على جواز ترك بعضهم اذا فعل
الاخر وانه لا يجوز ترك كلهم والسقوط بفعل الغير انما كان لانه مامور على وليس نزاعا لا لفظيا فان الاحكام
يختلف به كما ان الكل لو اتوا به كانوا اي كل واحد منهم ايتى بالواجب لو قلنا انه واجب على الكل وكان الاتي
بالواجب بعضهم والباقون بالنفل مثلا او واجب على البعض ثم قال وحمل الاية على المسقط انما يجب
ان لو كان بين القولين تناف في المعنى فان عرف الاستعمال يشهد على ان هذا التركيب لا يدل على امر الكل الا ترى
اذا قال السلطان ليذهب من ناحية فلان طائفة لحفظ الثغر الفلاني يتوجه الطلب على الجميع لا على
طائفة غير معينة ولا يشهد بل بتوجه الطلب على بعضهم لا على الجميع ثم قال قيل يعني به السيد منع دلالة
الاية على المطلوب باحتمال الحمل على المسقط لان ما ذكره المصنف ليس جمعا بين الادلة قال ولقائل
ان الاحتمال المساوي او الراجح يمنع المطلوب اما المرجوح فلا والمراد بالجمع بين الدليلين انما
وجه يرتفع التنافي بينهما وههنا كذلك ثم قال الامر بواحد قوله بواحد منهم انما قيد به لان المبحث
عليه تكرر واحد في المتن قوله كخصال الكفارة اي كفارة اليمين وليس مراد المصنف من قوله كخصال
الكفارة ان الامر فيها بواحد من اشياء حيث هو احدها فان الخصم لا يسلمها بل المراد هو كون الامر فيها
بالاشياء سبيل على التخيير ليسلم على المنع ويصح التمثيل قوله مستقيم اي صحيح عقلا وهذه العبارة
لا يدل للمذهب وهو ان الامر بواحد من الاشياء يقتضي واحدا من حيث هو احدها الاصفهاني اختلفوا
في ان الامر بواحد من اشياء متعددة كخصال الكفارة بل هو مستقيم ام لا ولم يختلفوا فيه كما سيجي نعم اختلفوا
في ان هذا الامر يقتضي كون الواجب واحدا لا بعينه او جميعها ثم قال فقال الاصحاب نعم وقالت معتزلة
لا معنى للايجاب مع التخيير فانهما متناقضان فذهبوا الى ان الجميع واجب التستري قالت المعتزلة يجب
الكل على سبيل التخيير ونقلاهما مختلفان كما ترى قوله يعرف المسئلة بمسئلة الواجب المخير كما ان مقابلها
يسمى بالواجب المعين وهذا تقسيم باعتبار المامور به الحنفي اذا كان اشياء الشرع اوجب الاتيان بواحد
ولم يوجب الاتيان بالجميع ولم يجوز تركه بل جعل المكلف ممتثل بفعل اي واحد يسمى واجبا مخيرا والخصم
لا يسلم انه لم يوجب الاتيان بالجميع ثم قال ولا خلاف بين المذهبين في المعنى والخلاف ظاهر بينهما التستري
النزاع لفظي لاتفاقهم على انه لا يجب فعل الكل ويمتنع ترك الكل وهذا هو موافق للمحصول ثم قال وكلامهم
مختلط ويضطرب لا في محل النزاع التسليمهم لان النزاع لفظي وليس لفظيا ولا مختلطا ولا انضباطا في غير محله
لاختلاف الاحكام به لانه مع الاتيان بالكل غير واجب لو اتى بالكل معا او ترك الكل كان عندهم اتيانا بثلثة

...ات مسامايها او تاركا لها معاقبا عليها وعندنا يوجب واحدوما دام يمكن حمل الكلام على محمل
لا يجوز ... الافاضل والفحول البوازل من اهل السنة والاعتزال فى انهم خمسماية سنة وزيادة لو
انا جابوا ولم ينتهوا انه على شئ حاشاهم من ذلك قوله فيختلف اذ المفعول بالنسبة الى مكلف لاعتاق
مثلا والى اخر الكسوة القطى وهذا المذهب يرويه المعتزلة عن اصحابنا والاصحاب عن المعتزلة وهو منفى
باتفاق الطائفتين والخنجي قال فى المذهب الرابع لانى الثالث ان كلا من الفريقين يرفضه عن نفسه والموا
للمحصول هو الاول ولقوله قوله بالجواز اى عقلا الخطبي وشرعا ايض الخنجي وعرفا ايض ولا حاجة اليه اذ العرف
لا مدخل له والشرع سيصرح بوقوعه حيث يذكر النص قوله ثم النص دل عليه اى على الجواز لوقوعه كما فى كفارة
اليمين قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة لانه
...ا او موضوعة للتخيير التسترى ويوهم القطع لجواز النص الوارد فى الكفارة للدلالة على ان الواجب احدها
...حيث هو احدها والا لكان الواجب الجميع او واحدا معينا وهما باطلان اما الاول فقط واما الثانى فلان
...ال على التخيير وهو ينفى التعيين فيتعين واحد لا بعينه وهو المدعى ولا يرد لعدم دلالته على ان الواجب احدها
...الخصم لا يقول ببطلان وجوب الجميع القطعي وفيه نظر اذ الخصم يمنع دلالة النص على جواز كون الوا
...ا واحدا من حيث هو احدها غاية ما فى الباب انه يدل على جواز الامر بواحد من اشياء وبينهما بون وانما
يصح لو كان المطلوب اثبات جواز الامر بواحد منها لا يقال المط ذلك كما يدل عليه صدر المسئلة لانا
نقول لو حملنا على ذلك فقد يعرض لما لم يختلف فيه عاقل لاتفاق الكل على جواز الامر بواحد منها
وان اختلفوا فى مقتضاه وترك التعرض لما اختاره من المذهب فالحاصل انك لو حملت الصدر على ما هو
المذهب يكون تمثيله بخصال الكفارة واعادة دلالة النص على الجواز غير صحيحين ولو حملته على جواز
الامر بواحد من اشياء كان التمثيل وادعا الدلالة صحيحين لكون يكون المذهب غير مذكور وليس غير
مذكور لانا نحمله على جواز الامر بواحد منها وهو مستلزم لوجوب منها لان الامر بشئ يستلزم وجوبه على
الوجه الثانى فورود الامر به ان مبهما وان معينا فمعين فيكون المذهب مذكورا ضمنا قال الاصفهانى ولا قال
الاصحاب استقامة جواز الامر به وثانيا بانه شرع فى الاحتجاج على ما هو الحق عنده وهو ان الواجب
واحد لا بعينه بانا نقطع بجواز تعلق الامر بواحد غير معين والنص دل على جوازه وفيه اضطراب
قوله فى الكفارة قيدها الخنجي بكفارة الظهار ولا معنى للتقييد اذ هو مطرد فى اعتاق جميع الكفارات
القطى لقائل ان يقول لا نم ان التخيير لو كان يوجب لوجب تزويج الجميع فان قيل عملا بالمقتضى قال لانم
انه مقتضى تزويج الجميع معاملة يقتضى تزويج الجميع على ما مر من عدم جواز الاخلال بالجميع وعدم وجوب
الاتيان بالكل سلمنا كونه مقتضيا للتزويج الجميع لكن يجوز تخلف المقتضى عنه لمانع عقلي او شرعي فان
قيل تخلف المقتضى على خلاف الاصل اذ الاصل ترتب المدلول على الدليل قلنا عدم التخلف مع عل

وجود المانع على خلاف الاصل معارضا ونفى ما ذكره اولا سلمنا التسترى لا حاجة فى بيان بطلانه الى التمسك
بالمقتضى ليمنع مستند لعدم وجود المانع على انا نقول المانع من الحمل اللغة بشهادة هذا التركيب على ان احدها
يفهم اهل اللغة ذلك ويمنعهم من الحمل على الجميع قوله لامتنع التخيير لان التعيين موجب ان لا يكون البدل جاريا
لو اتى به مع القدرة على المبدل كما هو حكم ساير الابدال مع مسئلة الاصفهانى لا امتنع لان التخيير لو كان
موجبا الوجوب واحد بعينه موجبا النقيض لان التخيير ينافى التعيين لان التخيير تجويز ترك للعين والتعيين
القطعى لان الواجب عينا لا يجوز تركه والتخيير مقتضى جوازه قال وللقايل ان يقول يمنع امتناع التخيير
بناء على سقوط الوجوب بالاجزاء ولكون الواجب ما يفعل السيد لا متنع لامتناع التخيير بين الواجب
وغيره قال وفى هذا الدليل والنص المذكور فى الدليل الاول نظر عند القايل بان الواجب معين عند الله وسقط
الوجوب بفعل اخر لانه يمتنع امتناع التخيير بين الواجب وبين غيره اذا سقط الوجوب بفعله اذا التخيير
لا ينافى التعيين على هذا المذهب الخطيبى واجيب عن نظره بان ظاهر النص والحكم المذكور خلاف ما ذ
هو اليه لان التخيير بين الشيين يستدعى مساواتهما والواجب وغير الواجب لا يكونان متساويين قال
نظرا اذا التخيير يدعى المساواة فى الحكم لا فى الحقيقة والمساواة فى الحكم على المذهب المذكور حاصل لانهما متساويان
فى سقوط الوجوب بكل واحد منهما فلا معنى لكون احدهما واجبا على التعيين والاخر غير واجب اذ كون احدهما
واجبا التعيين هو انه لا يجوز تركه واذا جاز تركه فلا فرق بينه وبين غير الواجب الذى يسقط به الوجوب
فاذن لا معنى لهذا المذهب قلت سلمنا ان معنى كون احدهما واجبا على التعيين انه لا يجوز تركه لاكنه اذا كان
الواجب معينا عند المكلف اما اذا لم يكن معينا عنده فلا نم انه لا يجوز تركه ببدله والا لزم التكليف
بالمح واعلم ان لفظ المتن وهو ايضا وجوب معطوف على القطع ولهذا الحكم على التخيير كما يفهم من كلام
الاستاد والمنتهى ويحتمل عطفه على النص يدل عليه وهذا الحكم ايضا يدل عليه التسترى عطفه على القطع
وقال وقد تقرر ايضا بالقطع بجواز الامر بذلك وبجواز الامر باحد افراد الجنس من الرقبة والخاطبين
وهذا هذا يكون معطوفا على الجواز الحنفى والدليل عليه بحسب الجواز انه لا امتناع لا عقلا ولا شرعا وعرفا
والنص وبحسب الوقوع ايجاب كفارة الحانث والتزويج والاعتاق فلو كان التخيير فى هذه الصورة
موجبا لوجوب الجميع وجب الاطعام والاكساء والتحرير والحج والتزويج من الجميع واعتاق الجميع وعلى هذا
التقدير يكون عطفا على القطع لكن يكون دليلا على دعوى اخرى اذ الوقوع غير الجواز وان استلزمه الى
لنا على الجواز القطع وعلى الوقوع وجوب التزويج ثم انه جعل النص دليلا على الجواز وايجاب الكفارة على
الوقوع والفرق ثم جعل لفظ المتن فلو كان التخيير متعلقا بمثله النص ايضا واللفظ لا يدل عليه المعتزلة
قوله فى نفى التخيير انما قال كذلك ليتناول ما يبطل مذهب الخصم وما يثبت صحة مذهب من مذاهبهم الثلثة
لان الدلايل الاتية بعضها يدل على هذا وبعضها على ذلك الحلى هذا دليل المعتزلة على ان الكل واجب

وليس دليلهم عليه انه ينفي الوجوب واحدا لا بعينه وهو اعم من وجوب الكل قوله اذ علم المكلف والمكلف بكسر
اللام او لا فتحها ثانيا ضرورى لان شرط التكليف الشعور به قطعا الخنجي قالت المعتزلة غير المعين
مجهول وكل مجهول يمتنع وقوعه وكل ما يمتنع وقوعه لا يكلف به فجعل لفظ المتن دليلا واحدا لكنه
دليلان كما قرره الاستاد وكما صرح به في المنتهى قال لان غير المعين مجهول ولان غير المعين يستحيل وقوعه
التستري على الله غير المعين مجهول وكل مجهول يستحيل وقوعه والا كان معلوما من حيث كونه معلوما موجودا
جايز الوقوع وكل ما يستحيل وقوعه يمتنع التكليف به اذ الامكان شرط التكليف وفيه ما مر مع ان المقدمة الثانية
بدليلها فيها مضايقة الحلي لو كان الواجب واحدا غير معين لزم تكليف ما لا يطاق لان الموجود انما يصير
موجودا بعد تعينه فان غير المعين لا وجود له لا في الذهن فهو محال الوجود فلو كلف به لا تيان به
التكليف بالمحال وهو ايضا جعله واحدا وايضا لم يتعرض فيه لشرح لفظ مجهول بل يعرض لنقيض المراد منه اذ
غير المعين لا وجود له الا في الذهن قوله صح لذلك اى لعدم خصوصية شيء من الثلثة لا لانه لا تعين
[له في] الذهن حتى يكون مجهولا ولا لانه كلف بايقاعه غير معين في الخارج حتى يكون تكليفا بالمستحيل
[الرا]بع القطب توجيهه ان قولكم هو غير معين ان اردتم به انه غير معين مطلقا فغلط لانه معين من
[حيث ا]نه واجب او انه غير معين بالتعيين الشخصي فسلم لانه كونه واحدا من الثلثة منع ان يكون معينا
[بخص]وصية احد الثلثة فانتفى عنه خصوصية كل واحد من الثلثة فصح اطلاق غير المعين عليه
بهذا الاعتبار ولكن لا يلزم منه كون الواجب غير معين ولا انه كلف بان يوقع غير معين مطلقا قال
والحق ان يقال ان اردتم انه غير معين مطلقا فممنوع لكونه متعينا بالتعيين الجنسي لا لكونه معينا
من حيث انه وجب كما قال لان هذا التعيين لا ينفع في صحة التكليف به او انه غير معين بالتعيين
الشخصي فسلم لكن لا نم امتناع التكليف به لجواز التكليف بالمعين الجنسي فقال فان قيل المعين
الجنسي وهو واحد بما هو الواحد انما يتصور وجوده في الاذهان لا في الاعيان فيستحيل طلبه قلنا
ممنوع لجواز طلبه في ضمن الافراد الحلي الواجب معين لان الواجب هو احد الثلثة وهو امر كلي صادق
على الثلث متعين ومغاير لما عداه من الكليات ويمكن الاتيان به وذلك ان ياتي المكلف بواحد
من جزئياته واذا كان الواجب هو احد الثلثة الذي هو الكلي لم يكن لقيد التشخص مدخل في الايجاب
فينتفي الخصوص فصح اطلاق غير المعين على الجواب هذا الخنجي وهو في بيان سبب التعيين بعكس ما في
القطب اذ لم يعتبر لقوله ابن الحاجب من حيث هو واجب السيد الجواب عنه انا لا نم ان غير المعين مجهول مطلقا
فانه معين من حيث انه واجب ومن حيث انه واحد من الامور الثلثة لكن لما انتفى الخصوص لانه غير معين منها
صح اطلاق غير المعين عليه واذا كان معينا من وجه امكن وقوعه فجاز التكليف لا يقال الذي
اوقعه معين والذي وجب عليه غير معين فالذي اوقعه غير الذي وجب عليه فلا يكون ممتثلا الا انا

نقول لا شك انه غيره لان احدهما مجرد لان التعيين وعدمه والاخر مقارن للتعيين باختياره دون
غيره الا ان المراد من قولنا انه ذلك ان الذى اوقعه ذلك الذى وجب عليه مع زيادة ... تعيين
باختياره ذلك دون غيره ولا يمكن ايجاد واحد من حيث هو احد هذه الثلثة الا على هذا الوجه ولهذا
يقال امتثل ما امر به وقوله لكان قولهم بذكر بيان الملازمة وهو لان الكلام فى الواجب المخير لظهوره
قوله يرفع حقيقة الوجوب اذ له الترك لما هو واجب والواجب لا يكون كذلك ولفظ الوجوب
مجرور عطفا على التخيير السابق واعلم ان هذا الترديد فى انتفاء التالى على تقدير الملازمة فيه لاقتضاء الملازمة
كونهما واحدا فالاولى ان يقول والتالى بط لاجتماع التخيير والوجوب فى شىء واحد وهو محال وليس فى الاقتضاء
اقتضاء الملازمة الاتحاد الذى فيه الترديد لان مقتضاها كون الواجب والمخير فيه واحدا لا بعينه ويرجع
الترديد الى اتحاد ذلك الواحد الغير المعين وتعدده اذ معناه الواجب والمخير ان تعدد التعدد الواحد الغير
المعين فيهما او يتحد لاتحاده فيهما وملحضه ان ذلك الاتحاد فى مفهوم احدها وهذا فيما صدق عليه احدهما
وهو ملوح من حسن تقرير الاستاد فى الجواب قوله فيها اى فى اعتاق واحد من جنس الرقبات وتزوج واحد
من الخطاب بان يقال لو كان الواجب واحدا منها لكان المخير فيه ايض كذلك فيهما ان تعدد الى الاخر
القطعى هذا انما يتوجه عليهم لو كان مذهبهم ان الواجب فى هذين المثالين هو الواحد بما هو واحد
لو كان مذهبهم وجوب الجميع او المعين فلا التسرى هذا النقض مدفوع لان الدليل يقتضى ذلك الا
الا ان محل الوفاق خص بالاجماع فبقى منا ولا لغيره قال وهذا منع وعام فعليك باستعماله فى
امثال هذه المواضع قوله هو المبهم اى الواحد الغير المعين لم يجز فيه لانه مفهوم واحد والتخيير لا يكون
الا فى متعدد والمخير فيه وهو كل واحد بعينه من الامور الثلثة لم يجب منه شىء لان الشارع لم يوجبه معينا
ولكان يتادى الواجب بالمعين لصدق مفهوم احد الثلثة عليه فعلم انما صدق عليه احد الثلثة اذا
تعلق به الوجوب غير ما صدق عليه احدها اذا تعلق به التخيير وان لم يكن الا فى مفهوم انه احدها فهما متعددان
فذلك التعدد يمنع كون متعلق الوجوب اى الواجب ومتعلق التخيير اى المخير فيه واحدا بل يقتضى تعددهما
والتخيير بين الواجب بهذا المعنى جايز لعدم تعينها بالوجوب والتخيير فان الواجب هو المبهم والمخير فيه
المعينات ولا ارتفاع لحقيقة الوجوب فيه انما الممتنع التخيير بينهما اذا كانا معينين وحاصله اختيار
الشق الاول وهو التعدد وبيان عدم لزوم رفع الوجوب ولا يخفى ان على هذا التقرير لفظ لعدم التعيين
يتعلق بالوجوب والتخيير ولفظ والتعدد انما هو من تتمة الحل لا دليل اخر ثم التشبيه انما هو فى ان
الواجب غير المخير فيه وان التخيير فى مثله جايز فى مثله جايز لا فى ان التعدد يأتى كون المتعلقين واحد القطعى
الجواب انا لا نم الملازمة قولك لان الكلام فى الواجب المخير قلنا هو مجاز والمراد منه الواجب الذى خير المكلف
فى افراده او الواجب الذى خيرت افراده لا الواجب الذى هو المخير فيه على ما ظن وذلك لان الذى وجب وهو

الواحد المشترك لم يخير فيه لامتناع تركه والمخير فيه وهو المعينات لم يجب لعدم تعيين الشارع كل واحد
هذا ان جعلنا لعدم التعيين مطلقا بالمخير فيه وان جعلناه متعلقا بالواجب كان
دليلا على كون الواجب غير المخير وتقريره ان الواجب غير معين والمخير معين فينتج المطلق قال ويمكن ان يجعل
مطلقا بهما على بعد ويكون المعنى لعدم تعيين الشارع المعينات بالوجوب والمشترك بالتخيير سلمنا
لكن لا نم انها لو تعدد الزم التخيير بين واجب وغير واجب وذلك لان التعدد ينافى كون متعلق الوجوب والتخيير
واحد لاستلزام متعلقهما نفى التعدد فاذن التعدد ويستلزم كون متعلق كل منهما شيئا اخر كما لو حرم
واحدا ووجب واحدا فانه متعلق بكون الوجوب غير متعلق الحرمة والتخيير واجب وغيره يستلزم كون متعلقهما
واحد لاستلزامه تخيير الواجب والنافى للشئ لا يستلزم ملزومه فاذن التعدد لمنافاته اتحاد المتعلقين
لا يستلزم ملزومه وهو التخيير بين الواجب وغيره قال ويمكن ان يجعل قوله والتعدد الى اخره سند منع الملازمة
ومعارضة لها قال ولا يخفى عليك للمعتزلة ان يمنعوا استلزام تعيين الشارع المعينات بالوجوب
عدم وجوبها وان يمنعوا ايض كون الواجب غير معين ومنه يظهر ان ترك التعرض لقوله لعدم التعيين
اولى لانه مع عدم الاحتياج اليه لا يتم التسري التخيير فى الجزئيات والوجوب فى القدر المشترك فانه واحد
لم يخير فيه لامتناع تركه والمخير فيه لم يجب لعدم تعيين الشارع اياه فظهر التعدد بين الواجب والمخير
وهو ينفى كون متعلق احدهما هو متعلق الاخر وعلم منه اختيار التعدد ايض ولا يلزم منه التخيير بين
الواجب وغيره وهو ظاهر قال هكذا يجب ان يفهم لا على ما قيل من البحث على السند ونحوه فانه خطاء
السيد تقريره انا نختار انهما متعددان لعدم التعيين فى الواحد الذى هو المخير فيه واذا حصل
التعدد منع التعدد ان يكون متعلق الوجوب والتخيير واحد لان متعلق الوجوب هو واحد لا بعينه
ومتعلق التخيير كل واحد من الثلثة لا بعينه مع الاخيرين كما لو حرم واحد لا بعينه من الخصال واوجب
واحد لا بعينه كان متعلق كل واحد منهما مغاير المتعلق الاخر وفى تقريره مناقشة اما اولا فهما قال
انهما متعددان لعدم التعيين اذ عدم التعيين لا يوجب التعدد بل موجبه الابهام فقط وثانيا
فى ان متعلق التخيير ليس كل واحد من الثلثة لا بعينه ثم لا فرق فيما جعله متعلق الوجوب ومتعلق
التخيير ثم لا يخفى انه جعل لعدم التعيين متعلقا بالامرين والنسبة فى مجرد ان التعدد اتحاد المتعلقين
قال الخنجى اجاب فان الواجب والمخير متغايران فان الواجب ممنوع من الترك والمخير ممنوع لعدم التعيين
فى المخير وتعلق التخيير وتعلق الوجوب بينهما منافاة فلا يكون واحدا وكما لا يكون متعلق الوجوب
والحرام واحدا كذلك متعلقاهما والقول بمنافاة التعلق لا تعلق له بالمتن وما يتعلق به وهو شرح
المتعدد لا تعرض له للحل الواجب هو واحد معين معين وهو غير مخير فيه بينه وبين غيره والمخير
منه هو المتعينات وهو غير واجب اذ الكلام فيما اذا لم يعين المكلف احدا الا فعال الثلثة وتعدد

المتعلق يستلزم تعدد المتعلق وههنا قد تعدد المتعلق اى الوجوب والتخيير فيتعدد متعلقهما اذ لو
واحدا وحرم واحدا ولعل لفظ المكلف فيه بكسر اللام والا لا يصح شرعا كما قال اذا اوجب او حرم
مازاد وفيه الا على اعادة لفظ المتن بعينه الاصفهانى الذى وجب غير معين لانه واحد من الثلثة
من حيث هو احدها لا بعينه وهو امر كلى مشترك بينها وهو غير فيه والمخير فيه معين لان المخير فيه
هو كل واحد من الثلاثة على التعيين وهو غير واجب هذا على تقدير ان يجعل لعدم التعيين متعلقا
بوجب اما على تقدير ان يتعلق بالمخير فيه فيمكن توجيهه على بعد وهو ان يقال الذى وجب متعين
من حيث واحد لا تعدد فيه والمخير فيه لا يكون معينا من حيث هو متعدد اشارة الى دليل اخر على ان هما
لا يتحدان توجيهه ان الوجوب والتخيير يتعددان وتعدد المتعلقين يأبى ان يكون المتعلقان اى الواجب
والمخير فيه واحدا كما لو حرم الشارع واحدا واوجب اخر فان تعدد الوجوب والحرمة يأبى ان يكون
متعلقاهما واذا كان الواجب غير المخير فيه لم يجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه على تقدير ان الواجب
واحدا لا بعينه ولا يلزم من تعدد المخير فيه والواجب التخيير بين واجب وغير واجب لان التخيير لا يكون
بين الواجب الذى هو احدها بعينه وبين غيره بل التخيير بين كل واحد من الثلثة على التعيين وكل واحد
منها على التعيين غير واجب ثم ان الخصم قد يدعى الواحد الذى هو الغير المعين يتحد فى الواجب و...
او يتعدد فلا بد من اختيار احد الشقين منهما كما شرحه الاستاد وجعله دليلا اخر انما يصح لو تم الاول
بدونه لكن الشان فى الدقيق الخطيبى الواجب لم يجز فيه ان الواجب هو المشترك بين الثلثة
الذى هو احدها وهو غير معين بالتعيين الشخصى والمخير فيه معين بالمعنيين الشخصى وهو كل
واحد من الثلثة على التعيين فظهر ان هذا التعدد ثابت بين الواجب والمخير وهو ينفى كون
متعلق احدهما غير متعلق الاخر واذا ثبت ذلك فلا يلزم التخيير بين الواجب وغير الواجب
اذ معنى الواجب المخير انه الواجب المخير فى كل واحد من افراده فالتخيير صفة للواجب باعتبار متعلقه
لا باعتبار ذاته قال والتعدد يمكن ان يحمل على دليل اخر على ان متعلق الوجوب والتخيير متعدد لانهما
متعددان متنافيان وتعدد المتعلقين المتنافيين يمنع ان يكون متعلقهما اى الواجب المخير واحد
او اذ ثبت التعدد لا يلزم التخيير بين الواجب وغيره كما وقد طولنا النفس فيه لانه من غوامض الكتاب
ومشكلاته وعقارب وحيانه قال قالوا انعم هذا دليل يختص بالمذهب الاول من مذاهب المعتزلة
بخلاف الاولين فانهما لا يختصان بشىء منهما اذا ما كان فيهما الا ابطال وجوب الواحد لا بعينه قوله
كما عم اى وجوب الكفاية المكلفين وان كان بلفظ التخيير كما يقال صلوة الجنازة واجبة على زيد
او على عمرو الى اخرهم والمقتضى بفتح الضاد هو اشارة الى العلة الجامعة بين الكفاية والمخير القطع
انه جواز ان يعم الوجوب عددا من العبادات ويسقط باداء واحدة منها اذا كان الايجاب بلفظ

بالمخير قياسا على فرض الكفاية فانه اعم الوجوب فيه عددا من المتعبدين بلفظ المخير وسقط بفعل
واحد الواحد والجامع كون الايجابين بلفظ المخير وليس الجامع ذلك لان الكفاية يعم ويسقط
بفعل البعض وان لم يكن بلفظ المخير ثم قال الدو في كون الوجوب في الكفاية بلفظ المخير نظر لكن
كلامه في المنتهى بصريحه يدل عليه لانه قال كما عم الوجوب في الكفاية وان كان بلفظ المخير و
سقط بفعل البعض فكذا هذا التسري لفظ وان كان متعلق بالمخير كانه دفع للفارق بينه وبين
الكفاية لا على ما فهم من انها وردا بلفظ المخير حتى يمنع ورود الكفاية بلفظ وبغا كلامه لو لم يخالف
للمنتهى ثم قال قال الجامع كون كل من الصورتين يعم ويسقط بفعل البعض وحكاية العموم هي اول
المسئلة فكيف يصح اثباته للحلي الواجب على الكفاية واجب على كل مع سقوط التكليف بفعل واحد فكذا
الواجب المخير واجب بانواعه وان سقط بفعل واحد منها والجامع كل واحد يسقط بفعل الاخر ولم
يتعرض لشرح وان كان بلفظ المخير ثم ما ذكره جامعا لا يوجد في الكفاية وعلى تقدير وجوده ففي كونه
جامعا مشاحة للحنفي المخير مثل الكفاية بجامع الوجوب والسقوط بفعل البعض وتعدد المتعلق
فيعم لوجوب الكل وان ورد النص الدال عليه بلفظ المخير لعدم المنافي وفي كون متعلق الواجب المخير
متعددا ممنوع لانه ليس الا محل النزاع الخطيبي استدلت المعتزلة على ان الواجب هو الجميع لان المخير
متعدد او يسقط بفعل البعض منها فيكون الكل واجبا قياسا على الكفاية والجامع هو العموم لمتعدد
والسقوط بالبعض وليس الجامع هو ذلك اذ الاثم ان الواجب المخير يعم متعددا قوله وههنا اي في المخير
على التاثيم بترك البعض لا الجميع والخصم اي المعتزلي قد لا يساعد في المقدمة الثانية اي ان الاجماع
منعقد على ان التاثيم بترك البعض لانه المتنازع فيه اذ هو لا يقول الا بوجوب للجميع فيكون التاثيم
عنده على ترك كل واحد وهذا مؤيد لما قررنا في اول المسئلة قوله لا اخلاف في المعنى الحنفي والخصم ان يدفعه
بان التاثيم انما يتحقق بترك الجميع لا ترك قال من ترك واحدا من ثلثة اشياء لا يأثم وبين كلامه وكلام
الاستاد فرق خفي لكن حلي عليك قوله صرح في المنتهى اذ قال فيه وايضا فان الاجماع ثمه على تاثيم
الجميع وههنا على تاثيمه بترك واحد اذ تقرير فيه بانه متعلق بالاجماع قوله سند اي للمنع اي لانم
ان الوجوب في المخير يعم للافراد لان التاثيم بترك بعض من الافراد لا بترك كل واحد ولو كان واجبا
لكان التاثيم ترك كل قوله لكا لكفاه لحصول المقصود به وهو بيان الفرق بين المقيس عليه المبطل للقياس
قوله ثمة اي في الكفاية عن الظاهر وهو الوجوب على البعض بالضرورة وهو لزوم امر معقول وانما كان
ذلك هو الظاهر لان التاثيم اذا كان للبعض فلا وجوب الا على البعض ومرجعه الى فرق اخر
بينهما وقد صرح الاخرون به حيث قالوا اجاب المصنف عنه بالفرق من وجهين القطعي لانم ان
العلة المعرفة للوجوب على الجميع في الكفاية هو كون الايجاب بلفظ المخير بل هي الاجماع ثمة على تاثيم

الجميع بتقدير تركهم وليس الخصال كذلك لان الاجماع ههنا على نا يأثم تارك الجميع بترك واجب واحد
لا بترك واجبات وهي الايجاب بلفظ التخيير مع كون تاثيم واحد غير معقول لان تكليفه لا بعينه غير معقول
بط واما ههنا فالتأثيم على واحد من الثلاثة معقول قلت يلزم ان يكون هو الواجب لا واحدا وفيه
نظر لانه انما يلزم الترجيح من غير مرجح اذا كان التأثيم بترك احدها على التعيين اما اذا كان بترك
احدها لا بعينه فلا يلزم ذلك قوله لمن زعم ان الواجب معين عند الله فان قلت لفظ عند الله مشعر
باختصاصه بالمذهب الاخير لكن الدليل اعم منه ولو لم يذكر ذلك اللفظ لتناول المذهب الاول ايض اى
القول بوجوب الجميع لانه ايض معين السيد هذا دليل القائل بان الواجب واحد معين عند الله وتقريره
ان الكل ليس بواجب لما مر فتعين ان يكون الواجب واحدا وذلك الواجب يجب ان يكون معينا عند الله
لانه معلوم له بوجوبه بوجهه والاستعادة فيه عام ليكون دليلا على ما قال منه تكلف الخطى فيه نظر اذ لا
يلزم من علم الامر الواجب وجوب واحد معين عند الله لانه يجوز ان يكون الواجب الكل وهو معين ايض
القطبى هذا دليل عام كالاولين وتقريره لو كان الواجب واحدا من حيث هو احدها لما كان الامر الشارع
عالما بالواجب والتالى بط لان الامر يجب ان يعلم الواجب لان الواجب هو ما يتعلق به الخطاب بالايجاب
وهو انما يتعلق بالمعين دون المبهم ايض وليس مذهب الخصم الا ذلك ثم قال ولان الايجاب طلب والطلب مستدعى
مطلوبا معينا عند الطالب واجاب عنه بانه ان اريد بالمعين المعين بالتعيين الشخصى فممنوع وان
اريد به المتعين مطلقا فنسلم لكن لا يفيدكم شيئا وقال يمكن ان يجعل جواب المصنف مستندا لمنع الملازمة
الخنجى لو كان غير المعين واجبا لكان الامر بعلمه لامتناع الامر بالشئ مع الجهل واللازم منتف لان ما ليس
بمعين غير معلوم لكونه عكس كل معلوم متعين واجاب بمنع نفى التالى فان غير المتعين لما كان واجبا
من حيث هو غير متعين يكون معلوميته بهذا الوجه فقوله كل معلوم متعين ان اراد تعينه الخارجي
فممنوع للعلم بالكلى مع عدم التعيين الخارجى وان اراد اعم فنسلم ولكن احد الثلثة غير متعين فى الخارج
ولا يلزم ان لا يكون متعينا مطلقا الخطى فقوله لان كل ما ليس بمتعين غير معلوم فممنوع ان اريد غير
معلوم اصلا لان غير المعين لما كان واجبا من حيث هو غير معين كان معلوما من هذا الوجه
وضرورة ومسلم بان اريد غير معلوم على التعيين ولا يلزم منه عدم التعلم مطلقا قوله لمن قال الواجب
ما يفعل القطبى هذا دليل المذهب الثانى المتفق على بطلانه بان يقال علم البارى ما يفعله
المكلف فيكون هو الواجب لاستحالة ايجاب غيره مع العلم بامتناع وقوعه وهو لا استحالة فيه كما قال
كتكليف الفاسق بالطاعة قال ويمكن ان يقرر على وجه يكون دليلا للمذهب الاول بان نزاد عليه ويقال
اذا كان هو الواجب وجب ان يكون غيره ايض واجبا والا لزم التخيير بين الواجب وغيره وهو بط لاستلزامه
رفع حقيقة الواجب وهو معارض كما قال بمثله لاستلزام التخيير بين الواجبين المحذور المذكور فالاولى فى تقريره

ان ما يفعله هو لجب عليه دعوى الاتيان كما قرره الاستاد الخنجي ما يفعله علم الله فيكون واجبا متعينا
في علمه في الواقع لم يتعين عندنا فلو كان الواجب يخرج عن العهدة لاما التي بما هو واجب واللازم
بط وقد يخرج عن العهدة لانه اما واجب فذاك واما نفل فيسقط الفرض على ما ذهبوا اليه التستري
هذا دليل للعاملين بالتعيين الباري يعلم ما يفعله المكلف لان علمه يتعلق بالكل ومتى كان كذلك
يكون ما يفعله واجبا لامتناع ايقاع غيره على تقدير اشتغاله به واذا كان غيره ممتنعا على التقدير فلو اوجبه
كان موجبا للممتنع ووقوعه على كاف وهو بط وليس بالمحل لتكليف الفاسق ثم انه وجوب بشرط المحمول
ولا اعتداد به مع انه ليس دليلا للقائل بالتعيين الى لفظ المتن في انه للقائل بانه ما يفعل الاصفهاني
هذا دليل القائل بان الواجب واحد معين وهو ما يفعله المكلف الحلي انه دليل على وجوب الجميع وهو
ان الواجب اذا كان واحدا لا بعينه ومعين بفعل المكلف فالله يعلم ما سيعينه العبد فيكون الواجب
معينا عند الله وان لم يكن معينا عند العبد قبل الفعل ويلزم منه التخيير بين الواجب وهو مح فاذن
الجميع واجب واللفظ لا يدل عليه بل يدل على خلافه صريحا على ان الواجب هو ما يفعله وكذا الجواب لا يدل
الا عليه وهو بعينه المرمي عن مقصد المصنف مع تطويل طريق سلكت اليه قوله لانا نقطع اي بالاجماع الدال
عليه كما قال صاحب المحصول انه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف الاجماع فسقط ما قال في
القطبي لهم ان يمنع القطع بالتسوية لاختلاف المكلفين الواجب بالنسبة الى المكلفين عندهم فان
قلت كيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم قلت المراد بالاجماع السابق عليهم وقال فيه ايضا الجواب لا نم
استحالة ايجاب الشي مع العلم بامتناع وقوعه كما سيجي بانه في مسئلة تكليف المحال وان علمنا ذلك لكن لا نم
ان ذلك الوجه يكون الواجب باعتبار خصوصه باعتبار كونه واجبا من الثلثة والواحد المبهم وسند
المنع انا قاطعون بان جميع الخلق في ذلك الواحد سواء اذ ليس بعض الخصال واجبا بالنسبة الى دون
الاخر ولو كان هو الواجب بخصوصه لما استوى الخلق فيه لجواز ان يكون الواجب على احد الشخصين بناء
على تكفيره باحدى الخصال غير الواجب على الاخر بناء على تكفيره بغيره او نقول انا قاطعون بان جميع الخلق
في الواجب على سواء ولو كان الواجب ما يفعله المكلف بخصوصه لم يكن كذلك وان سلمنا ذلك لكن دليلكم
يدل على وجوب شيئين منها لكان على تقدير الاتيان بهما وعلى وجوب الجميع كذلك وانتم لا تقولون قال
ولهم ان يقولوا نحن نقول الواجب ما يفعل سواء كان واحدة او ثنتين او الجميع او الواجب ما يفعل
او ان ترتب الاتيان بالخصال والمجموع ان فعلت بمعا ثم قال وانما لم يذكر دليل الثالث لان دليلهم تركب
من هذا الدليل وما قبله بان يقال علم الامر الواجب وعلم ما يفعله المكلف بينه وبين ما هو الواجب
وهو المط وقد تذكر الدليل للثالث وهو الرابع كما صرح بعضهم باختصاصه بدلا لا ولان ايضا كما صرح
هو بنفسه بعمومهما منسحبان من لا يسمى ثم الدليل الذي قبله يكفي فيه فلا حاجة الى التركيب التستري

انما لم يتعرض لدليل المذهب الاخر اى الثاني وهو اخر انه ما يفعل لان دليله يتركب من هذين الدليلين لا يقال على البيان الواجب لكونه امرا وعلم ايضا ما يفعله المكلف وانه خيره بين فعل ما فعله [illegible] الله فيكون ما فاعله اما فرضا او نفلا يسقط به الفرض وقد تعرض اذ هذا الدليل ليس الا انه قال مسئلة الموسع.
قوله ما كننه مسائل الوجوب القطعي لما فرغ من الكلام في المخير شرع في الموسع وكان المناسب ان يصدره بالمسئلة ويقول مسئلة الموضع وكانه انما لم يفعل بل جعله ردفا للمخير للرجوع الموسع عند التحقيق الى المخير اذ المؤداة في كل جزء شخصا غير المؤداة في غيره والواجب هو احد اشخاص الصلواة المماثلة في النوع المتحدة في المحل المتباينة بالاوقات وقد صدره بها ولم يجعله رديفا له كما في النسخ وكما صرح به الاستاد ثم لا وجه لجعل الموسع رديفا للمخير وجعل ما هو رديف الموسع مسئلة مستقلة كما سيجي بحث بقوله مسئلة من اخر مع ظن السلامة على هذا التقرير فالمخير ردين الكفاية فالاولى الحوالة على انها سقطت في نسخة من قلم الناسخ اعلم ان الفعل بالنسبة الى الوقت اما ان يكون زايدا عليه فيمتنعه من منع التكليف بالمحال الا لغرض القضاء لوجوب الظهر على الزايل عذره وقد بقي قدر تكبيرة واما ان يكون ناقصا عنه ويسمى بالواجب الموسع واما ان يكون مساويا له كصوم رمضان ويسمى بالمضيق السين المضيق هو ما لا يفضل وقته على وقت الفعل فهو اعلم اعم مما قال الاخرون بلتنا وله القسم الاول ايضا قوله فقضاء اى لما وجب اول الوقت لقوله عليه السلام اول الوقت رضوان الله واخره عفوه والعفو لا يكون الا للمقصر على ما قيل قوله يخير هو بضم التاء وفتح الجيم استعمالا وكلمة الا في المتن استثناء من قبل لان عند الكرخي ليس المقدم نفلا في مثل هذه الصورة بل واجبا القطعي وفي كون المقدم واجبا ههنا مع ان وقت الوجوب اخره نظر وكان الكرخي لا يقول يكون وقت الوجوب اخره في هذه الصورة بل يكون وقته الوقت الذى ادى فيه الواجب قوله الامر بصيغة المصدر اى قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ونحوه قال في المنتهى الامر قيد بجميع الوقت لانه للغرض فالتخصص تحكم وبعض الروايات الامر بصيغة الفاعل اى في المتن وفسر الخنجي الامر بالدليل قال الدليل قيد الواجب بجميع الاوقات القطعي ناقلا عن الاحكام نقلا المسطرة انه عام لجميع اجزاءه وليس المراد تطبيق اول فعل الصلوة على اول الوقت واخره وعلى اخره ولا فعلها في كل جزء من اجزاءه والتخيير بين الفعل والعزم تحكم لعدم دلالة اللفظ عليه وكذا تعيين جزء من لوقوع الواجب فيه تحكم لما مر فلم يبق الا ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه والمكلف مخير في ايقاعه في اى جزء اراد فعان قبل لا نم كونهما التحكمين قولك لعدم دلالة اللفظ عليه قلنا لا يلزم من انتفاء بعض المدارك انتفاء الكل مع ان ههنا اقوى منها وهو دلالة العقل ودلالة العقل اقوى من دلالة الصيغة عليه اما على المخير فلانه اذا لم يفعل ولم يعزم على الفعل كان عازما على الترك مطلقا وذلك حرام وما لا انفكاك عن الحرام الا به فهو واجب مخير واما على

التعيين لخرافالان جواز تركه في الاول والاوسط مع القدرة عليه ينافي كونه واجبا فيه بل هو ندب
بالنسبة الى غير الاخر لجوازه مع كونه مثابا عليه ويسقط الفرض عنده حينئذ بالاضافة الى الحر لانه ما
الاجماع على لحوق الاثم بتركه فيه بتقدير عدم فعله قبله هذا كلامه وفيه خبط لانه اذ هذا التعيين
غير التعيين الذي الزم به الحكم اذ هذا اشارة الى التعيين الذي في مذهب القاضي حيث قال او التعيين
اخرا وذلك هو التعيين الذي في مذهب المصنفين ثم قال لا يقال لو كان العزم بدلا لما وجب الفعل
بعده ولما جاز للمصير اليه مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع مبدلاتها كالوضوء والتيمم ولكان
من اخر عن اول الوقت مع الفعل عن العزم عرضيا لكونه تاركا للاصل وبدله ثم جعل العزم بدلا
عن الفعل او صفته وهي تقدمه بعيد اذ لم يعهد من الشرع جعل افعال القلوب بدلا عن الافعال
ولا عن صفاتها وايضا لو كان نفل الشادي بنية النفل بل طايعها بالاعلية الفعل في نفسه ولما روعي
فيها اذان لا لتزم من خلال الواجب ولما كان المواظب على ادائها اول الوقت موجبا فرض الله تعالى الا انا
نقول العزم بدل عن تقديم الفعل على معنى كونه مخيرا بينه وبين تقديم الفعل لا عن نفس الفعل فبطل
الملازمة الاولى وكذا الثانية والمصير الى احد المخيرين لا يستدعي العجز عن الاخر بخلاف الوضوء
والتيمم وكذا الثالثة لان الغافل غير مكلف فلا يعصي بالترك ولما استبعاد جعل العزم لا عن صفة
الفعل فلا يستحق الجواب ثم انا ندعم بنية النفل نية ما يجوز تركه وترك امثالي كل الوقت مع
ارتفاع الموانع فالملازمة ممنوعة او نية ما يجوز تركه في بعض الاوقات فقط فيبقى التالي ثم لا نم ان
الاذان من خلال الواجب لانه عند نا من خصال التواقل المستعملة للفرض ايضا ولان المواظب على الاداء
اول الوقت مودفرضا وانما جوز الشارع ذلك لغيره لعلة اخرى والقدر الذي لا يزيد على الفعل كما جوز
تقديم الزكوة كل عام نظر للمساكين وان لم نم لزم كونه لغيره مود فرض الله قلنا ما تم الاثم انه يكون بارما
على الترك مطلقا قوله عدم العزم على الفعل مع عدم الفعل عدم الفعلة عزم على الفعل فاسد لان
نقيض العزم على الفعل هو لا العزم على الفعل لا العزم على لا الفعل وايضا لا نم ان جواز تركه في الاول والا
وسط ينافي وجوبه غاية ما في الباب انه ينافي وجوبه للمصنف ولا نم كونه مندوبا بالاضافة الى غير الاخر اذ
هو ما جاز تركه مطلقا لا ما جاز تركه بشرط فعله بعد زمان الترك فان مثله واجب كالعتق المخير بين الاشخاص
ولانه لو كان نفلا لما صح نية الفرض في اول الوقت مع العلم بكونه نفلا اذ النية قصد يتبع العلم ولما كان تقديم
افضل لان النفل لا يكون افضل من الفرض ولا يمنع الملازمتان قياسا على الزكوة المعجلة بناء على انها نافلة
مع وجوب نية الفرض معجلا ومع كونها افضل عند سد خلة الفقراء لان المعجلة واجبة موجلة لانعقاد
سبب وجوبها وهو ملك النصاب بخلاف ما نحن فيه لعدم دخول وقت الوجوب على زعمكم قوله
ينفيهما لان الظاهر التقييد بجميع الوقت والمتعين تقييد بالبعض وكذا الظاهر التعيين والتخيير عدم

التعيين قوله تحكما اى ترجيحا بلا مرجح اذ لا دليل عليه قوله ولنا ايضا دليل اخر لكنه حجة للموسعين على الفقهاء
بخلاف الاول فانه حجة على القاضى ايضا التسترى هو دليل على غير المقائل بالتخيير والتوقف [illegible]
القطعى ما يبطل قول اول الوقت وهو ان المكلف لو لم يبق بصفة التكليف كان ما قدمه نفلا الى على
اجماع على من صلى اول الوقت ومات فى اثناء الوقت انه ادى فرض الله الخطيبى هو دليل خاص بابطال مذهب
غير القاضى قوله فلا يصح القطعى فان قيل ان اردت بلا يصح انها يفسد فممنوع او انها لا يصح فرضا اى
لا يقع فرضا بل نفلا فمسلم لا يعين مذهبنا لكن لم قلت انه لا يجوز ذلك قيل لا يجوز ان يقع نفلا للملازم
انه لو كان نفلا لما صح نية الفرض فى الاول الوقت ولما كان تقديمه افضل التسترى فيه ما فيه لجواز
ان يفعل فى اوله ويكون نفلا يسقط به الفرض وعدم اجزاء الواجب اذا ادى فى غير وقته ممنوع
كالزكوة المعجلة الا اذا تمسك بالاجماع او خصص الدعوى لهذه الصورة لكن فيه كلام ايضا قوله
بتاخيره اى تاخير المصلى للواجب الذى هو الصلوة مثلا عمدا ولم يذكره للعلم بان الناسى لا يكون
بالتاخير عاصيا ولا يخفى ما فى ذكر ان المصلى كان قاضيا اذ ذلك هو عين تقرير مذهب الخصم حيث قال
فان اخره فقضاء قوله ثبت فى الفعل والعزم اى فى غير اخر الوقت لتعيين ح حكم خصال الكفارة
لامتناع الاخلال بالكل وحصول الاجزاء باى [illegible] الحجى بيانه ان الفعل لما جاز تركه فى اول
الوقت فلو لم يجب العزم بدلا لم يكن واجبا لجواز تركه فيه مطلقا فاذن الواجب فى اول الوقت احدهما
ثم قيل عليه العزم لو صلح بدلا لتادى الواجب به ثم انه لو وجب العزم فى الجزء الثانى لتعدد البدل
والمبدل واحد اللهم الا ان يقال المراد به العزم المستمر فيتحقق بلا استاد فيه احضر واسلم الحلى قال القاضى
لا معنى للتخيير الا الذى يستحق العقاب بترك انواعه واى نوع منها فعل خرج عن العهدة وهذا
المعنى متحقق فى الفعل والعزم لان المكلف لا يجوز له ترك الفعل فى اول الوقت وترك العزم عليه لا
العزم على ترك الفعل عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فالعزم على ترك الفعل حرام فالعزم على الفعل
واجب لان المكلف لا ينفك احدهما الا اذا كان غافلا وهو غير مكلف ح وفيه انتشار لان القول
بان المكلف لا يجوز له ترك الفعل فى اول الوقت دعوى بلا دليل ثم بان العزم على ترك الفعل
عزم على الحرام ممنوع لانه انما كان غيرها على تركه مطلقا ثم انه ليس دليلا على ما استدل عليه لان ترك
العزم على الفعل يخير العزم على ترك الفعل ثم العزم على الحرام ليس حراما والا لكان العازم على لوازم
الزنا من غير المباشرة عاصيا قوله مبهما اى غير معين عاصيا قوله مبهما اى غير معين كما هو المختار
فى المخير وهذه المقدمة اتفاقية اوضح ورتبه ولهذا لم يستدل عليه المصنف وقال قطعا فيسقط ما
فى القطعى فاعل الصلوة الصلوة ممتثل لكونها صلاة لا لاحد الامرين والا لجاز الاتيان بالعزم دون
الصلاة كما فى خصال الكفارة قال والقائل ان اردت بفاعلها فاعلها فى الاخر فسلم كونه ممتثلا لكونها

صلاة لكن واجب ح هو الصلوة لا الحد لمرين او فاعلها قبل الاخر فممنوع ولك والالحان الاتيان بالعزم
دونه الاخر قلنا مسلم وما الذى يدل على امتناعه وقال التشترى لا تم او العزم لتشرحا ان يتعين
الا العقل اخرا غير كاف اذ هو يقوم مقامها فى اول الوقت كما ان بكل واحد من خصال الكفارة ممتثل
فكذا باحد الامرين فلا فرق قوله عند تذكره فان تذكر احكام الايمان مجملا يجب الايمان العزم عليه
مجملا او ان يذكر مفصل الحكم خاص مثل وجوب الصوم فيجب العزم عليه مفصلا فاما ان قيده به لان
الغافل غير مكلف ففسد ما قال الخنجى وجوب العزم ليس مخصوصا به بل كل امر دينى يجب
العزم على فعله اذا كان واجبا اذ قال وهذا صحيح ان اراد به النية والا فلا فان الغافل عن العزم
فى اول الوقت التارك فيه الفعل لا يعد عاصيا الخطبى ان اراد للمضيق بالعزم النية حال الفعل
فهو صحيح لكنه لا نزاع فيه والقصد على الفعل فى ثانى الحال فلا نم وجوبه وهو مسلم على التقرير
الذى نذكره الاستاد الاجماع الاصفهانى وجوب العزم لا يدل على التخيير لانه غير مخصوص بالموسع
بل كل حكم من احكام الايمان يجب العزم على فعله اذا كان واجبا لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات والاوجه للاستدلال بالحديث هنا لان العزم على الاشتغال بالفعل ولو قيل ولو قبل الوقت
غير اشتراط قصد الفعل عند الاشتغال واين هذا من ذاك قوله من احكام خبر لان وكلمة هو تاكيد
للعزم الحلى ايجاب العزم لا يدل على التخيير لان العزم واجب فى كل حكم واجب من احكام الايمان وهو
سهو لانه جعل من احكام صفة الواجب فيبقى المبتدا وهو وجوب بلا خبر مع انه خلاف صريح
المنتهى اذ قال فيه واجيب بان العزم على فعل كل واجب قبل فعله من احكام الايمان قوله يثبت اى
العزم مع ثبوته اى ثبوت الايمان اى اذا امن الرجل وجب عليه فى الحال العزم على امتثال جميع الاوامر
الشرعية والاتيان بجميع واجباتها فى اوقاتها فوجوب العزم حكم من احكام الايمان تابع له فعلم
ان ما فى القطبى بمعزل عن المقصود اذ قال وجوب العزم فى كل واجب من احكام الايمان اى من
الاصول الا من الفروع فيكون العصيان لترك حكم من احكام الايمان لا لترك حكم فرعى قال وهذا
الوجه انما يصح لو كان مذهب القاضى هو ان وجوب العزم هو وجوب حكم فرعى والا لا يصح لان معناه
ح انه واجب لا انه فرع واجب وانما حملنا على هذا الوجه لان لفظه فى المنتهى يدل عليه لانه قال واجيب
بان العزم على فعل كل واجب قبل فعله من احكام الايمان فكان العصيان لذلك ولانا لو حملنا على ما
يشعر به كلامه وهو انه لو صح ما ذكرت من لزوم وجوب العزم فى كل واجب من احكام الايمان لما امكن
نفى التالى ولكان التعريض لاحكام الايمان ضايعا بل كان الاولى من جهة العبارة يقول لو لزم وجوب العزم
فى كل واجب موسع والا فالملازمة على الوجه الذى ذكرناها ممنوعة ايضا التشترى وجواب ثبوت العزم
فى الموسع فقط او فى جميع احكام الايمان من الا فعال الاول ممنوع فان العزم انما لم ينشا من كونه واجبا

واسعا اذ العزم ثابت في كل الافعال والثاني مسلم لكن ليس المقصود هنا التعميم بل كون العزم واجبا في
هذه الصورة فقط ثم قال هذا ما امكنني توجيهه وكلمة ما فيه الى كونها نافية اقرب من كونها موصولة
اذ المقصود ان العزم يجب على المكلف بحصول الايمان عليه فالعزم على الواجب متقدم على وقت الواجب
فليس وجوبه لكونه مخيرا بينه وبين الواجب ما ذكره من الترديد المقيد ما ذكره وكيف لا ولا فائدة ح لقوله
من احكام الايمان قوله قالت الحنفية اى على ابطال وجوب لاول الوقت القطعي وهذه الحجة
بناء على مذهب الجمهور ومذهب بعض اصحابنا الحكم ح بالوجوب في الاول وان كان موسعا عند
الجمهور مضيقا عند البعض الخطبى اى على ان وجوب الفعل الموسع باخر الوقت لانه لو لم يجب باخره
لوجب في اوله اذ لا واسطة لانه لا قائل بالوجوب في واسط اذ المراد بالاولية من ابتداء الوقت الى ان
يبقى منه ما هو بقدر وقوع الفعل فيه لو كان واجبا اول الوقت لعصى المكلف بتاخيره عن الاول الوقت
لانه ترك واجبا بلا عذر وكل من ترك واجبا بلا عذر فهو عاص لكنه ليس لا يعصى بالاتفاق فهو واجب
باخره وهو المطلوب وليس على وجوب اخره بل على عدم وجوبه اولا بخصوصه وبينهما واسطة كما هو مذهب
الجمهور قوله لانه ترك الواجب هو صغرى القياس وكبراه وكل تارك الواجب عاص القطعي لان تارك
الواجب حرام وهو يستلزم العصيان ولا حاجة الى هذا التطويل الحلى لان العصيان بالترك لازم
الواجب قوله الجواب القطعي هذا الجواب انما يصح على مذهب الجمهور اى لا على مذهب القائلين
بانه واجب في اول الوقت ويصح على مذهبهم ايض بان يبدل التاخير والتعجيل بالاداء والقضاء
بان يقال ليس الفعل الاول واجبا على التعيين بل هو مخير بين افعله اولا اداء واخره قضاء اذ التاخير
الى الاخر مشروع ولهذا لم يعص به اجماعا ويكون الفرق بينه وبين مذهب الجمهور بانه استدراك
لما فات ام لا قوله كخصال الكفارة فالواجب احدها لا بعينه ولا فرق بينهما بالموسع المخير فيه
بالنسبة الى اجزاء الوقت والمخير انما هو بالنسبة لما حرسانه الحلى اى كما ان ترك احد الخصال لا يكون
عصيانا الا على تقدير ترك الباقي كذلك ترك التقديم انما يكون عصيانا على ترك الفعل الموخر
فكما ان النوع المعين من الخصال لا يوصف بالندبية كذلك الفعل المقدم لا يوصف بالندبية
ايض قوله ومذهب الشافعية اى بعضهم المعبر عنهم عند تقرير المذاهب بقوله وقيل وذلك
لانه لما علم ان الخصال الكفارة فحكمه ايض في الاداء والقضاء كذلك فكان حاصله ان الشارع اوجب
فعله اول الوقت وجوز تاخيره الى اخره استدراك للفائت قال مسئلة من اخره وهذه متفرعة على
المسئلة السابقة لانها فرع الواجب الموسع قوله واخر الفعل عنه اى عن الجزء الذى ظن الموت تاخير
صاحب الظن الموت عصى لان الوقت صار بالنسبة اليه مضيقا اتباعا للظن الذى صدار التكليف
قوله ما قيل ذلك الوقت خيرا لصادفه اى هذا الفعل وقع بعد الوقت الذى هو وقته شرعا بحسب

الظن قال الآمدي لقايل ان غاية ظن انه اوجب العصيان بالتاخير عن الوقت الذي ظن حيوته
[illegible]ه ولا يلزم منه تضييق الوقت بمعنى انه اذا بقي بعده كان فعله الواجب فيه قضاء لانه
كان وقت الاداء والاصل بقاؤه على ما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان للتاخير
مع ان الاصل عدم العصيان مخالفة هذا الاصل ايضا ولهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير
الموسع عن اول الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي ان يكون فعل الواجب قضاء قال وهو في
غاية الاتجاه وليس في غاية الاتجاه لانه لم يصدق ثمة انه وقع خارجا عن الوقت بحسب ظنه بخلافه
ههنا لو كان مستند القاضي في كونه قضاء وهو ان العصيان ينافي الاداء لاتجه عليه ما ذكره لكنه ليس
كذلك على ما ظهر من شبهته قوله ولا خلاف معه اي مع القاضي في المعنى لانه بالاتفاق فعل في وقته المقدر
له شرعا اولا انما الخلاف في انه يسميه قضاء ونحن نسميه اداء قوله هو بعيد الحلي وجه بعده انه كان قبل
الظن للاداء والاصل بقاؤه عليه ولا يلزم من عصيانه بالتاخير وجوب نية القضاء وصيرورة
الاداء القضاء وليس وجها لبعد وجوب النية بل لبعد صيرورته قضاء مما ذكر في القطبي قال
الخنجي بعيد لان القضاء ما يوتى به خارج وقته المعين وهذا ليس كذلك قلت يضيق وقته
بناء على ظنه فكان الاتيان اخر الوقت اتيانا به خارج الوقت قلت اذا تبين خطاؤه فيلغوا اثره ولم
يلزم من هذا التقرير عدم وجوب النية بل عدم كونه قضاء ثم انه يقتضي الاستحالة لا البعد ثم قال
وعلى هذا لا يلزم ان لا يقال بعصيانه بالتاخير لانه بناء على ذلك الظن ولم يبق معتدا به لا يقال
ان القول بالعصيان لاجل تركه ما هو مامور به بموجب ظنه لانه اذا تبين قطعا خطاه ما اوجبه
وهو الظن تبين انه ما كان مامورا به فلم يكن تاركا للواجب الاصلي فاني يمكن ان يقال انه بعيد
لان المختار جواز استعمال نية الاداء والقضاء كل منهما مكان الاخر فوجوب نيته يكون بعيدا
وليس مختارا على ما قيل من ان قصد الاداء مع العلم بخروج الوقت وبالعكس تلاعب قوله قبل الوقت
اي قبل دخول الوقت والانقضاء بمعنى المستقبل لا الماضي اي عتقد ان ينقضي لو لم يشتغل بالفعل
لا انه انقضى والا لصار قضاء فلا يعصي بالتاخير السيد قبل دخوله او قبل انقضائه الحلي لو اعتقد
قبل وجود الفعل ان الوقت قد انقضى فانه يكون عاصيا بتاخيره ولا يلزم منه الاتيان بذلك الفعل
بنية القضاء وهو مخالف لصريح العقل اذ فالقبل قبل الوقت كما انه مخالف للشراح اذ جعل وجه
الالزام ايجاب نية القضاء وهم جعلوه ايجاب كونه قضاء وبينهما فرق ظاهر قوله ثم قال اذ اظهر
بيان ما يلزم القضاء القاضي وهو ان لا يكون اداء لكنه اداء بالاتفاق وحاصله الزامه بالمتفق عليه
لقيام العلة فيه وهو تضييق الوقت والعصيان بالتاخير بناء على ظنه فيكون كلمه ينقض من تتمة
العلة للصحة لا الزام وما دفع به الالزام وكونه قضاء لم يذكره لظهوره الخنجي واصح انه يرد على القاضي

ان يعصي المكلف بترك الاتيان بالواجب في الباقي من الوقت وتاخيره عنه لان القضاء موسع ما لم
يتعين بالترك ولا يعصي ايضا اذا لم مات في الوقت اذا ظن المكلف قبل الوقت دخوله وخروجه لو لم يشتغل
وليس كذلك فانه لا يجوز له الترك والتاخير بالاجماع فان كان مراد المصنف ما ذكرنا فلعله سقط
اللفظ انه عن اول كلمة يعصي واراد غيره لم يتحقق لان لو اعتقد الى اخره لو وقع فاعلا كان استلزام
اعتقاد الانقضاء للعصيان لازم مذهبه وله ان يلزمه لانه يكون معناه انه ان المكلف اذا اعتقد انه
منقضي الوقت لو لم يشتغل بالوقت يعصي بالتاخير عن الوقت المظنون لا عن الوقت الذي قدر له في الواقع
فان مذهبه لا يلزمه ولو وقع جنبيا عنه لم يفد الخطى وانت تعلم ان هذا الحل يقتضي تقديرا انه مع لا في
اول لفظة يعصي لكون مذهب القاضي ملزوما لا هو خلاف الواقع وهو عدم العصيان بترك الواجب
في الوقت مع ان مذهب القاضي لا يكون ملزوما له وانما يكون ان لو كان القضاء المذكور وقته موسعا وليس
كذلك لان القضاء انما يكون على التوسيع اذا لم يكن المكلف عاصيا بتركه وعلى تقديره الظن يكون عاصيا
بتركه لتعينه بالترك وقال جواب لو محذوف وهو يكون قضاء والقاضي والقاء في يعصي عاطفة على مقدر
وهو ولم يشتغل به والشرط مع الجزاء فاعل يلزمه وليس الشرط مع الجزاء فاعله كونه قضاء والجواب ليس محذوفا
اذ الجواب هو يلزمه المذكور على المذهب الكوفي او يلزمه المقدر المفسر بلزمه المذكور على البصري ولا حاجة
تكلف من القول بالسقوط وغيره وكم من عايب قولا صحيحا القطبي ناظر القاضي لما يلزم من كون الظن
موجبا للعصيان بالتاخير عن الوقت المظنون في الوقت المشروع كونه موجبا له بالتاخير عن الوقت
المظنون قبل الوقت المشروع لظهور الفرق ولئن سلمنا لكن لا اختصاص للزومه على القاضي بل انما
يلزم على من يقول بكون الظن موجبا للعصيان بالتاخير وهذا ان الكل امان انما هو بناء على ما
جعل وجه الالزام العصيان اذ قال لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت ولم يشتغل بالاداء
وانه عصى بالتاخير اما اذا كل وجه الالزام كونه قضاء فلا توجهان قوله ومات فجاءت انما قيد به
لتصور ظن السلامة اذ لو كان مسبوقا بسبب ظاهر لم يسبق ظنها وقال في التحقيق لان بعضهم حكموا بعصيانه
لتحقق معنى الوجوب قائلا لو جاز التاخير ابدا ولا يعصي اذا مات فلا معنى للوجوب معنى الوجوب
فيه ان عدم تاركه في جميع وقته وانما لم يدم لانه ما تركه في الجميع لان تركه فيه يتوقف على حيوته فيه
التحقيق انه لا يعصي لانه على تقدير عدم الموت لا يعصي فكذا على تقدير الموت لان الموت ليس سببا
للعصيان وما قال بعضهم انه يعصي تحقيقا للوجوب ضعيف لكونه على خلاف اجماع السلف قوله
ما وقته العمر كالحج فانه لو اخره عصى والا لم يتحقق معنى الوجوب فان قلت فهذا نقول ما في وقته
العمر قلت الفرق بينهما بانه مات ثمة على الوقت والبقاء شيء من الوقت جزما وهنا لم يبق له شيء جزما وعلم
بالموت ان وقته ما كان الا ذلك القدر والحق انه لا فرق بين الموسع العمري وغيره في انهما ما لم يغلب ظنه

بالفوات قوله التاخير فان مات ما لم يكن عاصيا وان غلب يتضيق عليه وقال في المحصول الموسع
[illegible] كالحج وقضاء الفائتة قوله التاخير ما لم يتوقع فواته لمرض او كبر اخر وهذا بخلاف
ما وقته العمر كالحج فانه لو اخر مع ظن السلامة و ما يعصي بالتاخير لان البقاء الى سنة اخرى ليس مما يغلب
على الظن وهو مما يغلب على الظن في الشاب الصحيح كما هو راي الشافعي ثم انه لا يشتبه فيما ليس باعتبار
السنة كقضاء الواجب والمنذورات بخلاف ما وقته العمر يشعر بان يكون عمر بالمنذور وقضاء الواجب
بخلاف هذا والحق انهما سواء الا ان في الواجب الموسع غاية معلومة لا يجوز التاخير عنها وهو اخر
الوقت وههنا ليست الغاية معلومة فنقول ان جوزنا التاخير ابدا مع انه لا يعصي بالترك لم يكن
ذلك الفعل واجبا وان جوزنا الى غاية ان كانت غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان كانت
معينة فتلك الغاية ليست الا وقت غلبة ظنه بالموت قال ويمكن ان بخلاف يكون ما وقته العمر
اشارة الى الحج فانه يعصي بتاخيره من سنة الى اخرى عند الشافعي لانه لا يغلب على الظن البقاء الى سنة
خلافا لابي حنيفة والمذهبان بعكس ما نقله يشهد به متون دفاتر الكتب الفقهية قال مسئلة ما لا يتم
قوله فتركه فان وجوب الزكوة مقيد بتلك النصاب وهو مقدمة له ويسمى بالواجب المقيد ويقابله
الواجب المطلق ولا بد من تعريفهما اولا ثم البحث عليه لفظ المحصول يشعر بان الواجب المطلق ما هو
ما يجب على كل مكلف في كل حال ولا يصح اذ يلزم منه ان لا يوجد واجب مطلق اصلا اذ ما من واجب
يجب في كل حال حتى في حال النوم وقيل ما يجب على كل مكلف في كل وقت عليه وقيل ما ورد به الامر من غير
تقييد بشيء وهو منتقض بالزكوة لان الاوامر بها مطلقا من غير تقييد بشي مع انها ليست واجبا مطلقا
وايضا تعريف لاحد المتقابلين بالاخر وقيل هو الذي يجب في كل وقت عينه الشارع لادائه على كل مكلف
الا المانع وهو صادق على المقيد ايضا منقول من الله التوضيق الواجب المطلق هو ما لا يتوقف
وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما قيدنا بالحيثية لجواز ان يكون واجبا مقيدا
بالنسبة الى مقدمة اخرى كالصلوة فانها مطلقة بالنسبة الى الوضوء لان وجوبها لا يتوقف
على الوضوء الذي هو مقدمة وجودها ومقيدة بالنسبة الى الوقت لان وجوبها متوقف على الوقت
الذي هو مقدمة لوجودها وكالزكوة فانها مطلقة بالنسبة الى حضور المال لعدم توقف وجو
عليه مقيدة بالنسبة الى النصاب لتوقف الوجوب عليه ولهذا لا يجب تحصيله والحيثية معتبرة
في جميع حدود الاضافيات كما صرح به ابن سينا في الشفاء في بحث الجنس والفصل وان لم يصرح
بها قوله مقدورا للمكلف اذ لو لم يكن مقدورا بان كان واجبا كما هو راي المضيق على ما بينا
انشاء الله او بان كان ممتنعا كما هو قول الاخرين فليس محل النزاع قوله يتاتى الفعل بدونه اي لا
يكون ذلك الشيء لازما للفعل عقلا او عادة كالصلوة فانه يتاتى عادة وعقلا بدون الوضوء

لكن الشارع جعله شرطا لفعلها وانما قيد بقوله للفعل لانه لو كان شرطا للوجوب لم يكن الواجب
مطلقا بل يكون مقيدا به فيخرج عن المبحث فان قلت لفظ المتن مطلق اذ قال فمن اين خصصه
بالشرعي قلت ما قال في مقابلته وغير شرط كترك الاضداد فان المراد به غير شرط شرعي ضرورة انه
شرط لكن لا شرعي وغير شرط عطف على مقدر تقديره وقال الاكثرون ما لا يتم الواجب الا به
وكان مقدورا شرطا وغير شرط وليس عطفا على مقدر بل على شرط المذكور ثم قال الشرط الشرعي اي ما
جعله الشارع شرطا المحصر شي بحيث لا يختلف في وجوبه ولا يجب ان لا يختلف فيه اذ ليس المقصود
الاختلاف في نفس وجوبه على ما فهمه بل الاختلاف في ان وجوب ماله المقدمة موجب لوجوبه اولا
حتى يحتاج الى ايجاب الشارع اياه بالاستعمال قوله وغير ما جعله الشارع شرطا انما قال كذلك ولم يقل
وغير شرط لان ما يجب العقل والعادة شرطا ايض للفعل لكن لا يجعل الشارع قوله وغيره اي غير
الشرط مطلقا فيتناول الاسباب وغير الشرط الشرعي فيحتمل ان يكون المراد به العادي والعقلي
فقط والاسباب ايض ما لا يتم الواجب الا به لا يخلوا ما ان يكون وجوبه شرطا بذلك الشي كما
اذا قال الشارع اوجبت عليك الزكاة اذا تملكت النصاب فلا خلاف في ان تحصيل الشرط غير واجب
وان الواجب هو الزكوة اذا وجد الشرط ولا يكون وهو ما يكون وجوبه مطلقا اي غير مشروط بذلك
الشي فلا يخلوا ما ان يكون مشروطا لوقوع به شرعا كاشتراط وقوع الصلوة بالطهارة او عقلا كترك
الاضداد في الواجب وفعل الضد في المحرم او ترك الحرام لا يمكن بدون التلبس بضد من اضداده منه ذهب
الكعبي الى نفي المباح وغيره الى ان الامر بالشي نهي عن ضده وبالعكس او عادة كغسل جزء من الراس
المتعذر غسل الوجه بدونه او لا يكون مشروطا الوقوع به مطلقا وهذا الثالث هو بمعزل عن نظرنا
والاولان من الشق الثاني اعني الشرط الشرعي وغير الشرعي كالعقلي والعادي هما محل النزاع ان كانا
مقدورين للمكلف فذهب البعض الى ان شرط الوقوع لو كان شرعيا مقدورا كالوضوء ونحوه
لا كحضور الامام في الجمعة وحصول تمام العدد فان ذلك غير مقدور لاحاد المكلفين والمسئلة
من تفاريع القول بامتناع تكليف ما لا يطاق ولا كفعل ضد وغسل جزء من الراس لكونهما غير
شرعيين كان واجبا بمعنى انه يجب تحصيله ويذم على تركه وهو الذي اختاره المصنف فاشار اليه
بقوله ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا يعني شرطا للوقوع شرعا واجب وذهب اصحابنا
والمعتزلة الى ان شرط الوقوع لو كان مقدورا كان واجبا سواء كان شرطا شرعيا او غير شرط شرعي
كالشرط العقلي والعادي واليه اشار بقوله واكثر غير شرط وذهب البعض الى انه لا يجب شي منهما
واليه اشار بقوله وقيل لا فيهما اي لا وجوب ولا وجوب في الشرط الشرعي وغيره واذا عرفت ذلك فاعلم
ان القائلين بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اتفقوا قاطبة على انه انما يجب بالامر الذي وجب به الواجب

ولهذا يعبرون عن هذه المسئلة بان الامر المطلق بالشيء امر بمقدماته المقدورة للمكلف والكل متفق على هذا الا الواقفية فانهم قالوا ان كانت المقدمة سببا للمامور به اي علة كالاطعام للاشباع كان امرا به وايجابا له والا فلا قال ويظهر من هذا الكلام ان الواقفية لا يقولون بوجوب شيء من الشروط وان الكل يقولون بوجوب الاسباب قال ولا يقال السبب داخل في غير شرط لانه لو كان كذلك لكان قوله لا فيهما دالا على ان مذهب البعض عدم القول بوجوب الاسباب وهو خلاف الاجماع اذا قال في المنهاج قيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما وكذا في المنتهى كما سيجيء ثم قال لا يقال يجوز ان يدخل السبب في غير الشرط من ان يلزم مخالفة الاجماع بان يحمل الا فيهما على انه لا وجوب في الشرط الشرعي ولا في غير الشرط الشرعي الذي هو كالمثالين وهما الشرط العقلي والعادي لا ولا في غير الشرط الشرعي مطلقا فيستقيم لانا نقول هذا المحمل بعد ما فيه من التجوز انما يدل على ان الاكثر يقولون بوجوب الاسباب لان الكل يقولون به الذي هو المطلق بالاشارة وقال ويمكن ان يقال في قوله ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا وشرطا اشارة اليه ما من يقال شرطا احترازا عن كون ما لا يتم الواجب الا به سببا فانه لا خلاف في وجوبه وهذا يكون في قوله اشارة الى المتفق والمختلف في هذه المسئلة الواجب قد يكون مقدورا وقد لا يكون كالقدرة على الفعل وقد يكون شرطا كالوضوء وقد لا يكون وغير الشرط قد يكون سببا كالنار للاحراق وقد لا يكون وغير السبب قد يكون بفعل الضد وقد يكون بترك فجعل فعل الضد وتركه قسما في غير الشرط وليس كذلك لانه قسم من الشرط اللهم الا ان يقيد الشرط بالشرعي ثم قال وغير الضد قد يكون طريقا الى فعله ككسر شيء من الركبة لستر العورة او الى العلم بالخروج عن العهدة كايجاب خمس صلوات على من نسي صلوة جهته وذهبت الواقفية الى ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان سببا لتحصيل الواجب كان واجبا لان عند حصول المسبب يكون السبب واجبا والا فلا اذ لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط وفي تعليله كلامهم بهذا الفرق اختلاج اذ لا تاثير له في المبحث ثم قال وذهب جماعة الى انه يكون واجب سواء كان شرطا او سببا اما اذا لم يكن شرطا كالترك الضد وفعله هل يكون واجبا او جبا ولا يجعل الترك والفعل مثال ما لم يكن شرطا وشرطا فالواجب عليه ان يقيده بالشرعي ليس في كتابه التعرض له ولا للفرق بين الشرع قوله بهذا اي المذكور من ان المراد بالمقدور ما لا يكون ضروريا عادة او عقلا وبالشرط ما جعله الشارع شرطا وبقوله لا فيهما ما يكون مطلقا اي متناول للسبب ايضا قال في المنتهى ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ان كان مقدورا للمكلف غير لازم له عقلا كترك اضداد المامور به ولاعادة كجزء من الراس في الوضوء قال وحاصله ان ما جعله الشارع شرطا من ممكنات المكلف فهو واجب وقيل والسبب والاكثرون في اللازم ايضا واجب وقيل لا في الجميع قوله لكن غيره اي غير المصنف احترز بلفظ مقدورا عن الممتنعات

فالمصنف خالف الاكثرين في الفرق بين الشرط الشرعي وغير الشرعي من الشروط اذ هم لم يفرقوا وخالف
غيره في معنى المقدور ومجزئه اذا ارادوا به غير الممتنع فنفيه مخالفتان قوله من الالات اي كالسير في المكاتب
وكالرجل في المشي ولفظ بعض في بعض النسخ مخطوط وهو الاولى قوله وكانه اي كان المصنف يرى ذلك
اي كونه غير ممتنع مما هو مبني في وجوب ما المقدمة لان المسئلة مبناة على امتناع تكليف ما لا يطاق
فلا بد ان يكون المامور به والمقدمات كلها مقدورة قال الشارح لنا على المدعي الذي هو دو جزئين
وهو ان الشرط يجب وغير الشرط لا يجب فاثبت الجزء الاول اولا بوجه والثاني ثانيا بستراو
جه قوله لم يكن شرطا او موقوفا عليه والتالي باطل لكونه موقوفا عليه بالفرض والمراد بالشرط الشرعي
كما هو مختار المصنف والذكر في صحته راجع الى المامور به ولك ان تقول لا نسلم ان الاتيان بجميع ما امر به
يوجب صحته لجواز توقفه على شرط غير مامور به قال ويقول ان اردت بلو لم يجب الشرط لو لم يعاقب
على تركه فالملازمة ممنوعة او لم يكن ضروري الاتيان به في مباشرة الواجب فالملازمة مسلمة وكذا نفي التالي
لكنه لا يرجع عليكم بطائل لانه يفيد انه ضروري الاتيان به هو متفق عليه او يقول ان اردت ان لم يكن
شرطا امثلا يكون مامورا به فالملازمة مسلمة ونفي التالي ممنوع او لا يكون موقوفا عليه فالملازمة
ممنوعة دون نفي التالي قال العجب من المصنف انه اورد هذا المنع القائلين بوجوب غير الشرط الشرعي
على ما سيجي وغفل او تغافل عن وروده وليس لك ان تقول لعدم جواز توقفه على شرط غير مامور به
لان ذلك الشرط يكون عقليا او عاديا وهو من ضرورات الشرط ولوازمه فاذا اتى بجميع
ما امر به فلم يبق توقف فوجب صحته ثم لا عجب من المصنف اذ الفرق ظاهر لان البحث في الشرط الشرعي
وجعل الشارع اياه شرطا دليل على انه مامور به ولولا ذلك فمنه بل بخلاف الشرعي فان قلت كونه مامورا
ولولا ذلك فمنه بل بخلاف الشرعي فان قلت كونه مامورا به هو عين النزاع قلت لا نزاع في انه صار مامورا
به بالامر بالمشروط اولا وقال ايضا ونقول لو لم يجب الشرط الشرعي لزم تكليف ما لا يطاق للزوم
كون المكلف مامورا بالمشروط مع عدم الشرط لانقض الامر ايجاب المشروط على كل حال ولا يقال
الامر مقيد بحال حضور الشرط لانه خلاف الظاهر لان الظاهر ايجاب العقل مطلقا ولا يقال ايجاب
الشرط ايضا خلاف الظاهر لان خلاف الظاهر وهو رفع ما يقتضيه وهو عموم الايجاب على ما يلزم
من قولكم لا اثبات ما لا يقتضيه وهو ايجاب الشرط على ما نقول به واجاب بقوله لا نسلم لزوم كون المكلف
مامورا بالمشروط مع عدم الشرط بتقدير كون الشرط غير معاقب على تركه بل اللازم كونه مامورا
به مع عدم وجوب الشرط ولا استحالة فيه فان قلت الامر اقتضى ايجاب المشروط بكل حال لان
الكلام مفروض فيما يكون ايجابه مطلق غير مشروط بشيء وانما المشروط وقوعه لا وجوبه ومن جملة
الاحوال عدم الشرط قلت فعلى هذا ان لزم تكليف المحال كان ذلك لازما على المذهبين فان قلت لا نسلم

لزومه على المذهبين لكون الشرط واجبا عندي قلت المحال انما لزم من ايجاب المشروط حال عدم الشرط
وهو لازم على المذهبين اما بكون الشرط واجبا او غير واجب فلا مدخل له في الاستلزام وان فسرت الاحوال
بما عدا حالتي وجود شرط الوقوع وعدمه منعت لزوم تكليف المحال هو ايجاب الفعل مع عدم الشرط
لاستحالة طلب ايقاع الشيء مع عدم شرط وقوعه لا الايجاب حال عدم الشرط لانه لا استحالة في طلب
ايقاع الشيء عدم شرط وقوعه على ان يكون حال عدم الشرط ظرف الطلب لا الايقاع والا لما خرج عن
الاستحالة ونظيره طلب اتيان الصلوة في المحدث بعد دخول الوقت ولكن لا على ان يوقعها حال
الحدث بل زمان الطهارة ولم يخرج عن الاستحالة لانه على هذا التقدير يكون احد تقادير الوقوع وهو
عدم عندهم الشرط محالا وما يكون كذلك يكون محالا او نقول انه ان لم يكن واجبا يكون جائزا فيلزم
فيه جواز المحال وهو ايض محال واعلم انما في القطبي مقتبس من كلام صاحب التحصيل حيث قال القايل
ان يقول لما كان حال عدم المقدمة من جملة الاحوال كان تكليف ما لا يطاق ان لزم لازما على المذهبين
الا ان يفسر تلك الاحوال بما عدا حالتي وجود ما يقتضي الامر ايجابه وعدمه وح يمنع لزوم تكليف ما لا
يطاق اذ المحال هو المحال الفعل مع عدم المقدمة لا في حال عدمها والكلام هو الثاني في لحيانه
مما في القطبي في جواب للقايل لو لم يكن الامر بالواجب امرا بشرط الشرعي لم يكن الشرط شرطا لانه
ح يكون جائز الترك والاتفاق وح يلزم التكليف بالمشروط وجوده عند انتفاء شرط فلا يكون شرطا
له قال وفيه نظر اما اولا فلا لا اطراده في غير الشرعي ولا اطراد فيه لان وجوده اخير الشرط الشرعي محال
بخلاف الشرعي فانه يمكن وجوده عند انتفائه واما ثانيا فلان دليل لا يفيد ان الامر بالمشروط دال
على الاول الامر بالشرط لجواز ان لا يكون امر به امرا بالشرط بل يجب بواسطة امر اخر قال وايض فساده
ظاهر لعدم دلالته على الامر بالشرط باحدى الدلالات الثلاث ويمكن ان يقال يدل عليه التزاما
هذا كلامه ولما كان هذا الموضع عن مزال الاقدام فلا علينا ان نطنب فيه الكلام قال صاحب
المنهاج الا استدلالا عليه على وجوب الشرط والتكليف بالمشروط حالة عدم الشرط محالا
فالتكليف بالمشروط بوجود الشرط وكل ما وجوبه مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجبا المحصل
قال ولا جواب عنه وايجاب من اعتراض الامدي بهذه العبارة ومن استحالة كون حال عدم
الشرط ظرف الايقاع دون الطلب يعرف فساد قول من قال لو كان التكليف بالمشروط حال عدم
الشرط محالا لكان التكليف بالمشروط بوجود الشرط وكان كذلك لما وجب الشرط بالاجماع على ما
صدرنا المسئلة لكونه شرط الوجوب ح لا شرط الوقوع لانه انما يلزم ما ذكر لو استحال في حال عدم الشرط
التكليف بالمشروط ولا استحالة فيه على ما نبهت عليه ثم قال واعلم ان من يقول بالوجوب العقلي
يتاتى له جزم الحكم بهذه بمحكمة بها محل نظر لان تارك السعي الى الجمعة مثلا محقق انه يعاقب لتركها

عند عدم طرف المسقط اما انه هل يعاقب لعدم الفعل نفسه زائدا على ما يعاقب لتركها وحدها فلا يتعلق الا من خطاب
او دليل شرعي اذ العقل لا يستقل في الحكم على الثواب والعقاب على ما مر ولا يفيد هم عدم تأدي الواجب الا به
فانه لا يفيد الا كونه ضروري الاتيان بلا لانه يعاقب على تركه فاذن الواجب الثاني في قولهم ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب بمعنى الضروري ولا الشرعي لاشتراك لفظ الواجب بينهما وقيام الدليل على ان الواجب
الثاني هو بمعنى الضروري دون الشرعي ولعا قوله واما ان غيره لا يجب اشارة الى الجزء الثاني من الدعوى
ولفظ وفي نظره في المتن عطف على مقدر اي لنا في وجوب الشرط الشرعي كذا وفي عدم وجوب غير الشرط
الشرعي كذا   المراد بغير الشرط الشرعي الاسباب والشروط الحسية كغسل الراس كفعل الاضداد في المحرم
وتركها في الواجب وليس المراد به الشروط الحسية بل العادية وهي الغسل والعقلية وهي الفعل والترك
والمصنف قد صرح به في المنتهى على ما نقلناه صدر البحث وكيف لا وهو ليس محسوسا قوله عما يلزمه
اي الفعل من الشروط العادية والعقلية   لا يقال هذا لا يصح في الغايب اذ لا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء فلا يتصور ذهوله نعم عن الضد لانا نقول ذهوله عن الضد وان كان غير
متصور لكن ذهوله عن طلبه ليس كذلك وبه يحصل المطلوب ثم قال القايل لا نم لزوم تعقل الوجوب
له فانه انما يلزم فيما يجب بالاصالة لا بالواسطة سلمناه لكن ان اردت به لزوم تعقله مفصلا فاللازم
ممنوع اذ اللازم تعقله على ما حسب اوجبه على ما قال في المسئلة المخير تعلقه بحسب ما اوجبه او تعقله
مجملا فنفي التالي ممنوع سلمناه ايض لكنه مشترك الالزام لوروده على وجوب الشرط الشرعي وليس
مشترك الالزام لان الشرعي لا يذهل عنه لان مقتضى طلب الاتيان بالصلوة المشروعة الفرق
بينهما ان الشروط الشرعية كالاجزاء من السمايات بخلاف حده فان الصلوة الشرعية لا تطلق الا على
ما حصل معها الوضوء فكان الامر بتحصيل الصلوة الشرعية امرا بتحصيل اجزائها بخلاف الغسل مثلا
فانه لو فرض الاتيان بغسل الوجه من غير الاتيان بغسل جزء من الراس لكان الاتي به اتيا بغسل شرعي
لئن سلمنا لزوم تعقل الموجب له لكن تعقله قبل الايجاب ليس بكاف اذ ذلك التعقل لا ينفع لانا
نعلم بالضرورة امتناع الامر بالشيء مع الغفلة عنه حال الامر قوله في حقيقة الوجوب لان فيه طلبا للفعل
فالطلب لا بد من تعلقه بالمطلوب وكل ما تعلق به خطاب الطلب وهو المشروط واجب وكل ما يتعلق
به كاللازم اي الشرط العقلي والعادي فهو غير واجب فلو كان اللازم واجبا والحال انه لم يتعلق به خطاب
الطلب لانه الفرض لما كان التعلق داخلا في حقيقة الواجب   لو استلزم وجوب غير الشرط الشرعي
لم يكن تعلق الوجوب يعني امر الشارع بالغير لنفس الوجوب او لنفس ذلك الغير لاحتمال اللفظ كلا
منهما التوقف تعلق الامر به على تعلقه بملزوم او على كونه لازما للواجب عقلا او عادة والتالي باطل
لان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عاقل لا يتوقف على شيء غير الطلب او غير المطلوب لانه يستلزم

مطلوبا حقا الا وهو بعينه الدليل الذى اورده على الحماية في مسئلة الحسن والقبيح قال وانه مشترك
الالزام لو ورد على وجوب الشرط الشرعي بعد ما سلف في مسئلة الحسن والقبيح مشترك لعدم ورود
على تقرير الاستاد اذ ايجاب الصلوة ايجاب لما يصير الفعل به صلوة شرعا فخطاب الطلب متعلق
به ايضا لو استلزمه لم يكن تعلق الوجوب بالفعل لنفس الوجوب او نفس الفعل لانه يكون موقوفا
على تعلقه بالشرط غير الشرعي واللازم باطل لان تعلق الطلب لنفس الطلب او الفعل فعكس العلم
الحكم وهو بعد مخالفته للمنتهى اذ قال لو وجب اى اللازم لوجب للزوم للواجب عقلا او عادة
لانه الفرض لا يتم اذ لا يلزم من كونه موقوفا على شرط ان لا يكون لنفسه لو لم يكن تعلق الوجوب بالغير
لنفس الوجوب لتوقف تعلقه به على تعلقه بشرط عقلا او عادة والتالي لان تعلق الطلب بالمطلوب
لا يتوقف على شئ غير الطلب وكان الواجب ان يعكس ولقول لتوقف تعلق بشرط على تعلقه به لان
الثواب والعقاب انما يحصل ان عند الاتيان بغسل الوجه مثلا او بتركه لا بغسل جزء من الراس وتركه
واذا كان الثواب انما يحصل ان على فعل الغير لم يكن تعلق الوجوب لنفس فعل غسل الجزء وهذا مما لا دلالة
للفظ عليه ثم على هذا التقدير لفظة نفسه زائدة ان يكفيه ان يقول لو لم يكن تعلق الوجوب به ثم
قال ويمكن ان يفهم منه ان الواجب لو استلزم وجوب غير الشرط الشرعي لم يكن تعلق الامر الذى
هو الطلب لنفس الطلب بل لشئ اخر والتالي باطل لان الطلب لا يعقل الا متعلقا ح غير شارح
له متعرضا عليه واما الثاني فلا ينتج المطلوب ان اراد بالتعلق لنفسه التعلق بالاصالة فان انتفاء
التعلق الخاص لا يوجب لانتفاء التعلق المطلق فلا يكون الواجب واجبا اصليا بل فرعيا
وان اراد به ان تعلق الوجوب الفرعي بهذه المقدمات ليس من مقتضاه فمنعه ظاهر فان الوجوب
الاول يتعلق بالشئ ثم نشاء منه الوجوب الثاني فيتعلق لذاته بالمقدمات ولا يلزم ان يكون الواجب
الاول علة لتعلق الواجب الثاني وان واجبه الا بطريق المجاز كتمامه الاعراض الفائضة من عللها اعنى
تلك الاعراض المتعلقات هذا الايراد على ما شرحه الاستاد ولانه اخذ التعلق داخلا في الوجوب
فلا يصح ان يقال التعلق فيه بالاصالة او بالفرعية ومن الشارحين من يجعل الاول والثاني كليهما
معا دليلا واحدا كما قال لو استلزم الواجب وجوب الغير والحال انه لم يكن تعلق الوجوب بنفسه بل
للموجب لزم تعقل الموجب لذلك الغير عند ايجابه اذ يستحيل ايجاب الشئ مع الذهول عنه والثاني
باطل وما ذاك الا الضيق الحوصلة قوله بانه اى بان الشرط الغير الشرعي غير واجب وهو المعنى
بغيره في المتن في قوله ولا متنع التصريح بغيره واما الملازمة فلكونه مناقضا للحكم بكون وجوب المشروط
مستلزما لوجوبه بغيره اى بغير وجوده ثم قال يرد على الملازمة الثالثة ان غسل جزء الراس ليس واجبا
على كل احد اذ الوجوب عندهم انما يتحقق بالنسبة الى العاجز عن الاتيان بالمشروط دون الشرط لا

القادر وعند ذلك فالملازمة ممنوعة في صورة القادر ونفي التالي في صورة العاجز لا يستلزم نفي الملزوم
ان اراد او بتصريح غيره غير الواجب مطلقا وان اراد غير الواجب لذاته فمسلم ولكن لا يحصل الغرض على انه
منقوض بوجوب وليس منقوضا به اذا الشرط الشرعي ممتنع بتصريح الشارح بعدم وجوبه والا لم يكن شرطا
شرعا قوله ومعلوم اي بالاجماع والتقييد بقوله اذا لم يحصل بدونه بيان للواقع اذ المبحث ما يكون من قبيل
ما لا يتم الا به يرد على الملازمة الرابع ان الملازمة ممنوعة في صورة القادر ونفي التالي في صورة العاجز
لا يرد لان المراد هو عند العجز ونفي التالي غير ممنوع الاجماع على انه غير عاص بترك غسل جزء الراس ثم لا
للترديد اذ صورة القدرة ليست مما نحن فيه ثم قال ومما يورد ههنا من ان غسل الجزء من الراس لو كان واجبا
لكان مقدورا اذ لا تكليف بالمحال وهو غير مقدور فالجواب عنه بعد منع لزوم المحال مبني على
ان الواجب الذي لا يتقدر بحد محدود فالزيادة على اقل ما ينطلق عليه الاسم هل يوصف بالوجوب ليكون نسبة
الكل الى الوجوب واحدة او الواجب اقل ما ينطلق عليه الاسم والزيادة ندب فمن ذهب الى القول الاول قال
كل ما ياتي به من ذلك فهو واجب والاصح انما هو القول الثاني وهو ان الواجب اقل ما ينطلق عليه الاسم
اذ هو ممكن من غير لوم عليه بترك الزيادة من غير بدل وهو مقدر لانه نفي اللازم فان قيل لو وجب ترك الواجب
بالذات فيان انه لا يتم بدونه فيكون تركه سببا للعصيان من الوجه المذكور على انه منقوض بوجوب الشرط
وليس منقوضا به لتوجه العقاب بل بتركه او هو ترك ما امر الشارع بفعله كما انه ليس المقدمة الاخرى وهي فيكون
تركه سببا للعصيان صحيحة ولا يلزم عقاب غير ما يتوجه على ترك الواجب بالذات وهو خلاف الاجماع
كان للمقدمة من الناطقة بعدم التمام بدونه مستدركة قوله قول الكعبي وهو انه لا مباح في الشرع
فكل يعرض مباحا فهو واجب قوله وهو اي الواجب لا الفعل لا يتم الا به اي بالمباح او ترك مثل لا يحصل
الا بالتلبس بضد من اضداده من امور المباحة فيجب المباح وسنحقق البحث فيه في مسايل الاباحة ان شاء
الله تعالى انما يلزم نفي المباح لو لم يحصل ترك الحرام الا بفعل المباح ويلزم ولو حصل بغيره لانه يدعي
الوجوب مطلقا اي معينا او مخيرا ففيه تسليم ان الواجب ولو مخيرا فعله فهو واجب قطعا ثم قال سلمنا
لكن لا نم نفي اللازم فان فعل المباح يحصل به ترك الحرام فيكون المباح من هذا الوجه واجبا قوله لوجب
نية المقدمة لانها عبادة شرعية لو استلزم الواجب وجوبه لوجبت نيتها اذ نية الواجب اذا لم يكن
جزء الواجب واجبة لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ثم قال يرد عليه ان نية الواجب انما يجب
فيما وجب بالذات لا بالعرض فلما كان العارض الواجب لم يجب بالذات بل بالعرض لم يجب نيته
والا لوجبت نية النية ويتسلسل الى غير النهاية كذلك شروطه ايضا ولا يرد لانه لم يجب نية النية
لان الاعمال محتاجة الى النية وليست النية عملا عرفا فلا يتسلسل بحيث في النية لئلا يتسلسل ثم للمانع
ان يقول كذلك غير مشروطة لان المبحث في غير الشرط كما صرح به في المتن الملازمة ممنوعة

ان ارادة من وجوب النية القصد اليه بخصوصه ونحو التالي ان اراد به وجوب النية في الجملة
قال قالوا قوله لصح الاصل دونه لانه لو لم يكن صحيحا لزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدمه
ولما انتفاء التالي فبالاتفاق لكون الاتي في المامور به اتيا بجميع ما امر به يوجب صحته لكنه
لا يصح بالاتفاق وطريقه الاسناد في بيان بطلان التالي اسناد للخصم ان يلزم عدم وجوبه وصحة
الاصل فلا يتم دعوى الاتفاق قوله غير محل النزاع اذ المتنازع كونه مامورا به شرعا على ما جعله المصنف
قسما له قال الاستاد للمستدل ان يجيب المراد قسم ثالث وهو انه ما لا بد منه شرعا الا ان لنا ههنا ثلث
مراتب ما لا بد منه مطلق او ما لا بد منه شرعا من حيث مامور به ليتعلق به الثواب والعقاب فعلم
انه كما لا يتم الجواب لا يتم الدليل الذي ذكره من قبل وهو انه لو استلزم لعصى بتركه لانه انما يلزم العصيان
لو كان القسم الثالث لكنه ليس المتنازع بل المتنازع هو قسم الثاني فهو نصب للدليل في غير محل المتنازع
النزاع وذلك نشاء من عدم فرق المصنف بين الاخرين ارادة ما لا بد منه والمامور به من لا يصح بعيد جدا
مع ان الاستفساد انما يصح فيما يكون فيه اجمال ولا يصح دونه لا اجمال فيه بحسب ما استفسر عنه حتى
يصح الاستفساد ثم قال فالاولى ان يقال ان اريد بلا يصح دونه انه لا يسقط القضاء دونه لكون هذه
الاشياء لابد منها في اسقاط القضاء فالملازمة ممنوعة دون نفي التالي وان اريد به انه لا يوافق الامر
لكونها مامورا بها ايضا فنفي التالي ممنوع ثم قال فلا يقال كيف يمنع نفي التالي مع الاتفاق عليه لا
لانا نقول الاتفاق انما هو على ان الواجب لا يسقط القضاء دونه لانه لا يوافق الامر دونه وعلى هذا
يندفع عنه هذا جميع ما ذكرنا قال وهو في غاية الحسن والدقة وليس في غاية الحسن والدقة لان الصحة
ههنا بمعنى الامكان المقابل للامتناع لا بما فسره الاصولي قوله دليل خارجي وهو ان الامر لا يتعلق
الا بالاسباب لا بما هي المقدورة لا المسببات كالقتل فان المقدور منه ليس الاجزاء الوقتية باجزاء
السبق عليها فعند التحقيق القول بالواجب ماله المقدمة ما لا يتم الواجب الا به مقدمة للواجب قوله
مجازي فان قيل دليل كونه مامورا به انعقاد الاجماع على وجوب التوصل بهذه الاشياء قلنا
لا نم انعقاده عليه ولئن سلمناه ففي الاسباب لا غير بدليل خارجي فهو ضرورة الجبلة وذلك لان
التوصل بالسبب عند امتثال المسبب لما كان من ضرورات الجبلة لا جرم اتفقوا على ان ايجاب المسبب
هو ايجاب السبب بخلاف غيره قال وفي هذا التخصيص نظر اذ لك ما هو غير الشرط الشرعي كذلك
كالانتهاء عن الاضداد امتثال المامورية فانه من ضرورات الجبلة ايضا وان سلم الاجماع على
ان التوصل الى الواجب واجب لكنه انما يصح في الاسباب لدليل خارجي لا لنفس الامر بالفعل بخلاف
غير الاسباب من الشروط الحسن وذلك الدليل هو ان يفرق بين السبب وغيره بان عند وجود السبب
يكون المسبب واجبا ان يكلف بالفعل بشرط وجود السبب وذلك يبقى كانه كلفه بالفعل وهو محال

بخلاف غير الاسباب فانه لا استبعاد في ان يكلفنا بالصلوة بشرط كوننا متطهرين وهذا الكلام غير منتظم
الواجب ان يبين انه لا يتحقق الامر بالفعل بلا الاتيان وسيلته اذ هذا الكلام انما على دعوى وجوب التوصل بطلبنا
ومن الشروط الحسية العادية والعقلية على ما سلف في صدد البحث ثم بشرط كوننا متطهرين بشرط عادي او
عقلي اذ التطهير شرط شرعي وليس البحث فيه ولان بعد ذلك كله لا مدخل لهذا الفرق فيما نحن بصدده
الدليل الخارجي هو ضرورة توقف وجود المسبب على وجود السبب ثم قال وفيه نظر لوجود هذا الدليل
في غير الاسباب لتوقف وجود المشروط على الشرط الدليل الخارجي اي الاجماع لا لان الامر بالشيء امر بمقدماته
وليس للاجماع اذ يصرح حاصل المتن وان سلم الاجماع فهو في الاسباب لا الاسباب للاجماع ولا طائل تحته
وقال ايضا وفي هذا الجواب منع فان كل ما لا بد منه ممتنع تركه وكل ممتنع تركه فهو واجب وكل فهو مامور به فكل ما لا
بد منه فهو مامور به لا نم ان كل ممتنع تركه فهو واجب لانه عين النزاع الفرق بين الاسباب وغيرها
بانها يجب التواصل الى ايجابها دون غيرها تحكم وليس تحكما لان ايجاب المسببات بالحقيقة ليس الا ايجاب
الاسباب لانها في يد بخلاف الشروط والشرائط فانها ليست كذلك قال يجوز لما شغل عن الواجب
شغل مباح ان يحرم قال المحظور اي الممنوع والمعصية وهي فعل ما نهى الله عنه والمزجور عنه المتوعد
عليه من الشرع والذنب والقبيح قوله انها وفي بعض النسخ اسمها باعتبار ان اقل المراد من اشياء اثنان
وجمعا بمعنى ان ترك الامران وبدلا بمعنى ان ترك ما اراد منهما ويوتى بالاخر قوله كمسئلة الواجب والفرق
بينه وبين الواجب المخير انه امتنع ترك الكل وجاز الجمع في المخير وههنا امتنع الجمع والاتيان بالبعض
الامدي يجوز ان يكون المحرم احد الامرين لا بعينه لانه لا مانع من ورود النهي كقوله لا تكلم زيدا او عمرا
فقد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه ولست احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه فهذا الورود كان معقولا
غير ممتنع ولا شك انه اذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلامهما ولا كلام احدهما على التعيين لتصريحه
نقيضه فلم يبق الا ان يكون المحرم احدهما لا بعينه وربما تشبث المعتزلة ههنا بان حرفا واذا ورد في النهي
اقتضى الجمع دون التخيير كقوله تعم ولا تطع منهم اثما او كفورا فان المراد منه انما هو النهي عن الطاعة لكل واحد
منهما لا النهي على احدهما وجوابه ان يقال مقتضى الاية انما هو التخيير والتحريم احد الامرين لا بعينه والجمع
في التحريم ههنا انما كان مستفادا من دليل اخر يجب ان يكون كذلك جمعا بين الاية وما ذكرناه من الدليل
هذا كلامه وقلت هذا التشبث وجوابه مقالاة في المثال حتى لو صرح بان يقول حرمت عليك احدهما لا
بعينه او قال لا تعص او لا تاخذ الدية لسقط عنه هذا الكلام ولهذا ما مثله الاستاد بذلك المثال
يستحيل هذه ثانية مسئلتي التحريم قوله الواحد بالجنس ولم يقل بالنوع لان الماهية مجردة بالحقيقة فهو
المنهي ايضا كذلك قال ما الواحد بالجنس فيجوز ان ينقسم الى حرام كالسجود للصنم والى واجب كالمعهود وما
الشراح فقالوا ابدل الجنس النوع وليس فيه بيان لان اصطلاح الاصوليين في الجنس والنوع يخالف اصطلاح

المتطفلين شرح الاستادية اخر باب القياس عند الخوض في الاعتراضات اعلم ان المفهوم من الواحد
بالشخص ما لا ينقسم كالصلوة في الدار المغصوبة ومن الواحد بالجنس ما ينقسم كالسجود والمنقسم الى
ما لله وما للشمس مثلا كما قال تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله قوله لذاته اي لذات الفعل
وح لو كان فعل واحد واجبا حراما معا يلزم ان يكون الفعل الواحد حسنا وقبيحا لذاته وهو متناقض
فصرف التحريم الى قصد التعظيم حتى يكون الموجب لذاته والتحريم لعارض فلا متناقض وفي بعض النسخ
فصرف الوجوب التحريم الى قصد التعظيم والاولى هي المعتبرة لئلا يقال باستدراك لفظ الوجوب و
المخالفة للمنتهى اذ قال فيه وتوهم بعض المعتزلة التناقض فصرف التحريم الى القصد وان امكن توجيهه
بالتكلف ولم يبطل الاستاد كلام المعتزلة لما عرف مما تقدم بطلان قاعدة الحسن والقبح لا خلاف
بين العقلاء في الاستحالة كون الشيء الواحد باي معنى كان وجبا حراما من جهة واحدة لتقابل احدهما
على ما سبق تعريفهما الا عند بعض من يجوز تكلف المحال وانما الخلاف ههنا في شيئين احدهما ذكره الاخر
تركه فالمتروك هو انه هل يجوز انقسام النوع الواحد من افعال كالسجود الى واجب كالمعهود والى حرام
كالسجود والى للصنم والمذكور انه هل يجوز ان يكون الفعل الواحد الشخص واجبا حراما من جهتين كوجوب
الفعل المعين الواقع في الدار المغصوبة من حيث هو صلوة وتحريمه من حيث هو غصب شاغل لملك
الغير فيجوز ذلك اصحابنا واكثر الفقهاء في الصورتين وخالف في الصورة الاولى المعتزلة مصيرا منه
الى ان السجود نوع واحد وهو مامور به لله تعالى فلو كان منهيا عنه بالنسبة الى الصنم لزم القوم كون
الشيء الواحد مامورا منهيا وهو محال والغا المحرم قصد تعظيم الصنم وهو غير السجود وهو مستنزل
اذ النوع الواحد قد يجب لبعض اشخاصه ما يمتنع على الاخر ولا شك في تغاير السجودين بالشخص فلا يلزم
من تحريم احدهما ووجوبه تحريم الاخر او وجوبه قولهم السجود مامور به لا نريد السجود من حيث هو
سجود فهو ممنوع بل المامور به هو السجود والمعتد بقصد تعظيم الرب نعم وكذا السجود المنهي عنه وان
اريد به المقيد فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد بالشخص بل النوع والاستحالة فيه بل في
الواحد بالصنف ايض وخالف في الصورة الثانية الجبائي وابنه ابو هاشم واحمد بن حنبل واهل الظاهر
والزيدية ومالك في رواية عنه قوله مستحيل قطعا لان مقتضى الوجوب الفعل ومقتضى الحرمة الترك
والجمع بين المتقابلين محال قوله يتضمن جواز الفعل انما قال كذلك ليظهر التناقض فان قلت من جواز
تكليف المحال لم لا يجوز هذا المحال الذي هو التناقض وهل هذا الا تحكم قلت جوابه موقوف على تقرير
طويل ستذكره ان شاء الله تعالى في تكليف ما لا يطاق وملخصه ان المحال انواع ثلثة المرتبة
العليا وهي ما يكون محالا بالنظر الى ذاته وهو بالاتفاق غير جايز والسفلى وهي ما كان محالا بالنظر
الى ما عرض له وهو بالاتفاق جايز بل واقع والوسطى وهو ما يكون محالا عادة اي لا يدخل تحت قدرة البشر

ـة كالطيران الى السماء وهذا هو المتنازع فيه فالمجوزون له قالوا بجواز ما نحن فيه ...
ـل الوسطى وبعضهم نظروا الى معنى الثنا فهن ثنيه فجعلوه من المرتبة العليا فهذا هو الفرق الثاني
ـع التحكم   المراد بالبعض هم الذين يجوزون تكليف المحال عقلا لا شرعا وهو احتراز عمن يجوزونه
ـقلا لا شرعا تمسكا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله لا جهتان   ثم جهتان قد ينقسم الى
جهتين يكونان متلازمتين والى غيرهما والاول لحكمه حكم ما له جهة واحدة والثاني هو المتنازع فيه
قالوا حكم الاول لحكم ما له جهة كصوم يوم النحر فانه مستلزم للصوم قال وفيه نظر ظاهر وليس ظاهرا
جهتان اي الذي له جهتان ويجوز جعله حالا على ضعف وقال او انما ترك المصنف ذكر جواز انقسام
واحد بالنوع لان جواز كون الشخص الواحد حراما واجبا من جهتين مستلزم جوازه في شخصين بالطريق
الاولى قوله كالصلوة في الدار المغصوبة هو مثال لينفك كل واحدة من الجهتين من اخرى لان اجتماعهما
انما حصل باختيار المكلف ومعنى تصح ان الاتي به يكون اتيا بالمامور به ولا يصح انما هو بخلافه
قوله عندنا للاجماع على عدم وجوب القضاء كما يسقط طلب غسل اليد عند قطعها لا بها او لا يسقط
الطلب بنفسها   قال القاضي يسقط الفرض عندها الجواز سقوط الفرض عند فعل ما ليس بفرض وان
كان معصية كما ان من شرب مجبسا حتى جن يسقط عنه فرض العبادة عند هذه المعصية لا بنفسها
ـذا الاتيان بما يسقط به الفرض انما يكون نفسه سببا لاسقاطه يكون اتيانا بالمامورية اذ لا شيء من غير
الاتيان بالمامور به يسقط بنفسه الفرض فيما يسقط بنفسه الفرض مامورية فما لا يكون مامورا به كالمعصية
لا يسقط بنفسها الفرض ولا يقال يجوز سقوط الفرض بنفس غير المامورية كما من مذهب الكرخي في
الموسع لانا نقول انه انا وان اطلق سقوط الفرض بالنقل لكن لا يتم لا يتم انه اراد به ان الفرض يسقط
بنفس ذلك الفعل لجواز ان يكون المراد به يسقط عنده ويوكده قول الغزالي قال قوم يقع نفلا
ويسقط الفرض عنده قال الامام في البرهان هذا عندي خال عن التحصيل غير لايق بمنصب
هذا الرجل الخطير فان الاعداد التي ينقطع الخطاب بها محصورة والمصير الى سقوط الامر ممن متمكن
من الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية لا اسبها الاصل لهن في الشريعة قوله لنا الى على مذهب الجمهور
القطع بالجواز عقلا   استدل بالجواز العرفي وزاد   فيجوز كما جاز في العرف لقوله عليه السلام
ما راه المومنون حسنا فهو عند الله حسن قوله مطيع عاص اي فكذلك ما نحن فيه يكون من جهة صلوة
مطيعا ومن جهة انه غصب عاصيا   لقائل ان يمنع كونه مطيعا بعد الجمع صارت هيئة الصلوة
منهيا ولا يمكن حصولها بدونها فيكون فيكون الصلوة منهية فلم يات بالمامور بها ويخرج الخائط
عليها ان يقال والخياطة ان امر بها كيف كان يكون شغل الحيز ممنوعا عنه فلا يكون نظير المتنازع
فيه وان امر بها في الجملة ومنع العبد عن شغل المكان المخصوص وشغله بالخياطة بهذه الخياطة ممنوع عنها

ولكن يعد ممتثلا لانه فعل حقيقي لا يبطل بالمنع منه بخلاف الصلوة ويمكن ان يجاب عنه بان الصلوة
في الدار المغصوبة ليست مامورا بها من حيث انها صلوة مقيدة بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث
هي صلوة مطلقا والهيئة الحاصلة لها بعد الجمع وان كانت منهيا عنها لا يكون نهيا موجبا لنهي الصلوة
المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لان الصلوة المطلقة قد يتحقق بدون تلك الهيئة واذا كانت
الصلوة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بالصلوة المقيدة والمقيدة يستلزم المطلقة فيكون قد
اتى بالمامور بها وبان السيد اذا امر العبد بالخياطة في الجملة ونهاه عن شغل المكان المخصوص
فان ارتكبت النهي ضربتك وان امتثلت الامر اعتقك فخاط الثوب في الدار فيحسن من السيد ان
يضربه ويعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار بل الخياطة من حيث هي خياطة غير
ممنوع عنها قطعا واما الفرق بانه انما يعد العبد ممتثلا لانها فعل حقيقي فضعيف لان المنع ليس
عن الصلوة حتى يلزم ان لا تعد ممتثلا بل المنع عن كونها في الدار المغصوبة وورود المنع من هذه
الجهة لا يخلو اما ان يكون موجبا لعدم وقوع الفعل على وجه الامتثال او لا يكون موجبا واياما كان
لا فرق بين خياطة العبد والصلوة في الدار المغصوبة في كونهما واقعتين على جهة الامتثال
وغير واقعتين قوله لكان اي حصل الصحة وخبر كان الجار والمجرور الذي لان مع في خبره وواحد
خبر لان والمتعلق بفتح اللام بكسرها لقائل ان اردت بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الامر
والنهي عن جهة واحدة فالملازمة باطلة قولك اذ لا مانع سواه قلنا لا نم فان الموانع عندنا كون الشيء
الواحد متعلقهما باعتبار جهتين احدهما مامورا بها لذاتها والاخرى منهي عنها لذاتها وان اردت
به ما يشمل كلاهما فنفي التالي ممنوع قوله فتحد بالنصب اي فلا يتحد واذا بطل الاتحاد فلا يكون
عدم الصحة للاتحاد للمانع ان يقول لا كلام في تغاير محل الكلام في ان الجمع اوجب للصلوة
قيد منهية منعت ان يكون الصلوة هذه مامورا بها وما ذكرت لا يدفعه قال في كلام
المصنف نظر وذلك لان الصلوة المغصوبة احد اجزائها السكون الذي هو الحركة والسكون
وهذا الكون منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه مع الامر باجزائها اجمع هذا خلف والصلوة
مطلقا وان انفكت عن الكون المعين لكن الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام انما هو في
امر واحد بالشخص بهذا الاعتبار ظهر الفرق بين الصلوة في المغصوبة والخياطة في المكان المنهي
عنه ويعرف مما اجبنا من الاول الجواب عما قيل على الوجه الثاني وللمانع ان يجيب عن كلام الشارح
بان الكون المطلق جزء مطلق الصلوة المامور بها وهذا الكون جزء لهذه الصلوة وهي فرد من
افراد المامور والامر بالمطلق ليس امرا بافراده هذا الكلام والحق ان محل هذه الاعتراضات سقوط
المصنف اذ هو لم يلاحظ حالة الجمع الذي هو باختيار المكلف بل نظره اليها حقيقتهما مع ان على

على ما قالوا كلام كما يقال ان على الحل لم يظهر الفرق بين الصلوة والخياطة لصحة المطرية في الخياطة ايض
وعلى الجيح الامر بالمطلق بالمفروض ضرورة لاستحالة الاتيان بالماهية الا في ضمن الافراد فان استدل قوله
ثبت اى لما صح صلوة مكروهة كفى معاطن الابل للتعرض لتغاوة ولا صيام مكروه كصوم يوم الجمعة
وحده ولم يتعرض لبطلان التالى للاتفاق عليه لو لم يصح الغضبية لما ثبت صحة صلوة مكروهة
بزيادة لفظ صحة ولا حاجة اليها لو لم يصح لما ثبت صلوة مكروهة لانها لو لم تصح لما صح اعتبار
الجهتين لما ثبت صلوة مكروهة اذ لو لم يثبت يصح اعتبار الجهتين لاستحالة كون الفعل [illegible] واجبا مكروها
من جهة واحدة لتضاد الاحكام او نقول لو لم يصح لما ثبت قياسا عليها اذ العلة في الاصل لزوم اجتماع
المتضادين من الحرمة والوجوب وهي بعينه موجودة في الفرع لتضاد الكراهة والوجوب ايض لتضاد جميع
الاحكام لو لم يصح الغضبية لكان لاجتماع الامر والنهي فيلزم منه اجتماع الضدين ويلزم من اجتماع
الضدين امتناع ثبوت المكروهة واللازم منتف والواجب ان يقول ويلزم من امتناع اجتماع بزيادة
لفظة الامتناع لو لم يصح لم يصح الصوم المكروه وكصوم التطوع اذا حضر الوليمة وشق على المضيف
عدم افطاره بالقياس لان علة عدم صحة الغضبية هي تعلق الامر والنهي بشيء واحد وهي متحققة في المكروهة
واشار المصنف اليه بقوله لتضاد الاحكام اى تعلق النهي والامر بواحد في الصورتين والاشارة اليه
بقوله لتضاد ولا تفسير ذلك وما اذا الا ان التصور المراد بالاحكام الامر والنهي وليس كذلك بل المراد
منها الاحكام الخمسة وقال والتحقيق ان صحتهما متلازمتان فلا يمكن اثبات احدهما بالاخرى ويمكن
اثبات جواز اجتماع الوجوب والتحريم بجواز اجتماع الوجوب والكراهة لكنه لما تصور ان المناط
هو الامر والنهي فقط لاجرم حكم بذلك وقال ايض ويمكن ان يمنع الملازمة بالملازمة بالفرق وهو ان
النهي عن الصلوة في المغصوبة نهي تحريم والنهي عن المكروه نهي كراهة فلا يلزم من عدم صحة الاولى عدم صحة
الاخيرة ولا يمكن لانه ايض مبني على ذلك لا على علة التضاد للعتيقة فيما مثله به للصوم المكروه مناقشة
لانه عنده مباح كما فيما مثل الاصفهاني فيثبت صوم يوم الشك لانه حرام قوله لانه جزء المامور به الصلوة
فيتحد متعلق الامر والنهي وهو الكون فان كان المكروه كذلك اى يتحد متعلقاهما منع صحة المكروه
ايض كما يمنع صحة الغصبية والا اى ان لم يتحد لم يفد ثبوت المكروه او لا يلزم من الصحة في المكروه الذي النهي
فيه راجع الى وصف منفك نفس الصلوة موجب لعدم اتحاد المتعلق اذ الامر راجع الى نفس الفعل والنهي الى
عرض مفارق الصحة في الغصبية التي النهي فيها راجع الى ما هو ذاتي فيهما موجب الاتحاد متعلق الامر والنهي
لانهما راجعان الى الكون وهو امر واحد لا يقال انه قال فيما تقدم بتعدد المتعلقين فيه وههنا يقول
باتحادهما لانا نقول متعلق الامر امر كلي وهو الصلوة ومتعلق النهي امر كلي هو الغصب وهما متعددان وههنا
المتعلق فردين منهما وهو الصلوة في المغصوبة متحد في ذاتي لهما وهو الكون الوصف في الصلوة المكروهة

غير منفك عن المامور به وهو منفك لعدم استلزام العطش النفا رمثلا   توجيه الجواب ان بقا
الصلوة في المغصوبة كون واحد اي فعل واحد من اطلاق اللازم على الملزوم لاستلزام فعل العبد الكون
وهو حصول الجوهر في المحيز وذلك الكون هو غصب وصلوة فان كانت الصلوة المكروهة كذلك
فلا نم واليه اشار بقوله ان اتحد الكون يعني متعلق الوجوب الكراهة منع نفي التالي وان لم تكن بل كان متعلق
الكراهة امرا خارجا كالتعرض لنفار الابل في اعطانها فلا نم الملازمة لبطلان دليلها وهو لزوم التضاد
وليس توجيهه ذلك اذ فيه التزام ما لا يلزم وهو القول بانه من باب اطلاق اللازم على الملزوم   الكون
اي الجهة التي تعلق بها الكراهة وضدها ان اتحدت منع الدليل بمنع نفي اللازم فان الصلوة المكروهة بهذه
الجهة لم يثبت ولا الصوم وان لم يتحد لم يفد الدليل اذ لا يلزم اجتماع الضدين لان عدم ثبوتها لا يلزم
عدم صحتها ائمة لاجتماع الضدين بعدو وههنا ليس كذلك لان النهي يرجع الى العارض المنفك والامر الى
المعروض الى قال والاولى منع الشرطية فان عدم الصحة ليس لازما لاجتماع الضدين بل للزوم الجهة المانعة
من اعتداد المامور به والكراهة لا تمنع ويمنع لان منع التحريم ليس الا لضديته لها والكراهة ايضا ضد له
ثم تفسير الكون بالجهة مما لا يدل عليه اللغة ولا العقل ولا الشرع ولا العرف ثم تلك المقدمة وهي ان عدم
ثبوتها لا يلزم عدم صحتها مستدركة   فان قيل ان جهة الوجوب في الغصبية هو الصلوة المطلقة وكونها
في المغصوبة وان كانت غير منفكة عن الصلوة المتشخصة لكن جاز الانفكاك عن المطلقة وح لا فرق
جواز اجتماع الوجوب والكراهة في المكروهة وبين جواز اجتماع الحرمة والوجوب في المغصوبة اجيب بان
الوصف المنهي عنه في المكروهة وصف منفك عن المتشخصة بخلاف المنهي عنه في الغصبية فانه غير منفك
عن المتشخصة قال وفيه نظر لان الفرق عن هذه الجهة غير مفيد لان متعلق الوجوب في المغصوبة هو
الصلوة المطلقة لا المتشخصة   ان الكون متحدا منعنا صحة الكراهة وان تعدد لم يفد لانه يكون متعلق النهي
هو الكون في ذلك المكان ومتعلق الامر هو الصلوة مطلقا وهما وصفان متغايران ينفك احدهما عن
الاخر فجاز تعلقهما به كما مر وليسا بوصفين بل احدهما وهو متعلق النهي والاخر وهو متعلق الامر
نفي الفعل ثم الفرض الفرق بين بين الغصبية والمكروهة وبهذا التقرير لم يظهر وقال و يريد بالكون متعلق
الاحكام فانه كالمحل لها ويحتمل ان يريد به المفهوم المتعارف منه ويكون الجواب خاصا بالصلوة وتقريره
ان الصلوة في الدار المغصوبة كون واحد اي فعل واحد اطلق عليها الكون لكونه لازما لها فالمكروهة
ان كانت كذلك الى اخره وليس خاصا بها لانه على سبيل التمثيل ليقاس عليها غيره ثم في التقرير ما لا يخفى
من الالتزام ومن الشارحين من وجهه كذا اي ان الصلوة ان اتحد كونها واجبة وكونها مكروهة فلا نم
صحتها وان تغاير الكونان لم يفد لرجوعه الى منفك بخلاف كون الصلوة في المغصوبة فانه هو حصولها
فيها وهو عين الغصب ولكن لم يتوجه اولا معنى لقوله ان اتحد كونها واجبة وكونها مكروهة قوله لم

سقط بها اى معها اذ لولم يفسر بها لم يصح ابطال التالى لان السقوط عند القاضى عندها لا بها وفى بعض
النسخ لفظ بها مفقودة كما فى المتن وفى بعضها متاخرة عن لفظ التكليف متعلقة به وعلى التقديرين
التوجيه ظاهر واما الملازمة فلاستحالة سقوط التكليف مع عدم الاتيان المامور به قال وهى ممنوعة
عند القاضى سواء اريد بلم يصح عدم موافقة الامر او عدم اسقاط القضاء لانه لقول بسقوط القضاء
وان لم ا يكن موافقا للامر ولا مسقطا للقضاء بنفسه قال ويمكن ان يقرر الملازمة بحيث يندفع عنه منع القاضى
بان يقال التكليف بالصلوة ثابت والاصل فى الثابت البقاء خالفناه عند الاتيان بها على وجه الصحة
فيجب ان يبقى فيما عداه على الاصل حذرا من لزوم زيادة مخالفة الاصل ثم قال التعرض فى نفى التالى لقول
القاضى غير مناسب اللهم الا ان يقرر الدليل بحيث يكون دليل القاضى ايض على بطلان قول احمد بان
يقال لم يسقط القضاء لا بها ولا عندها لما سقط التكليف فانه انما يعرض له اشعارا بانه يصلح للقاضى
ايضا او يقال ذلك لتوهم ان وروده على القاضى اوجه لتسليمه نفى التالى اولبنيته على ان القاضى اعاد منه
الى ما هب لانه لم يسلم الاجماع الدال على سقوط القضاء ولم يمكن الحكم بسقوط بنفسها حكم بسقوطها عندها
هذا كلامه وقلت اولا انه حيث يقول هو اعرف بالاجماع لا يلزم تفضيله الاعلى القاضى اذ لولا
ذلك لكان اعرف من الجمهور ثم قوله اقعد اى اشد تمكنا وبيانا من غيره بمعرفة الاجماع اى اعرف كان اشارة
الى ما ذكره المنقول فى الشفتحات تشنيعا على الغزالى اذ قال الاجماع حجة على احمد حين قال ما دعوى الاجماع
فيه مع مخالفة احمد فغاسر واذا منع لا يتاتى تصحيحه بوجه ثم يستند من ائمة المسلمين الى انه خالف اجماع ومات
مته جاهلية افك وبدع بناء على مجرد وهم ثم ان احدا ما انكر احمد نقل فى الامور النقلية فكيف تواترت
قصد الاجماع فى خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى متوسط فى النقليات او ضعيف ولم يصل على قرب
المائتين الى اشد الناس بحا فيها المخالط لحملة الاثار فى مواطنهم لا لكل من يدعى اجماعا يقبل دعواه قوله
الجواز هذا سقط كما قال المصنف منع الاجماع او هو الحق فان احمد نازع فى صحة الصلوة وسقوط التكليف
بها وهو ايض مذهب الشيعة ومع هذا الخلاف كيف يصح ادعاء الاجماع مع ما فيه من ترك ما بعينه
وهو شرح اقعى وذكر ما لا بعينه وهو لفظ فى صحة الصلوة وادماج حقيقة التشنيع هذا وفى بعض النسخ
لم يوجد لفظ او بعده وهى المناسبة للمقام قال القاضى قوله فيكون اى الجزء مامورا به لانه جزء الصلوة
المامور بها لو صحت الحد متعلق الوجوب والحرمة لان الكون وهو الفعل المعين غصب وهو متعلق
الحرمة فلو صحت صار متعلق الوجوب ايض لانها انما يكون صحيحة باعتبار كون الصحة موافقة الامر واذا كانت
كذلك كانت مامورة بل واجبة والتالى باطل للزوم تكليف المحال ان الصلوة فى المغصوبة منهى عنها
بالاجماع فلو صحت لكانت مامورا بها فيلزم تعلق الامر بما تعلق به النهى لان الصحة موافقة الامر وليست
الصلوة فيها منهيا عنها بالاجماع انما النهى عنه بالاجماع الغصب ثم المناسب ان يذكر لان الصحة قيل

فيلزم كما لا يخفى عليك قوله باعتبار جهتين وهو جهة الصلوة وجهة الغصب وهما متغايران تقرير
الجواب ان يقال لا نم لزوم اتحاد المتعلقين لان متعلق الوجوب هو الكون باعتبار جهة كونه صلوة
ومتعلق الحرمة وذلك باعتبار جهة كونه غصبا لا بمعنى ان الجهتين علة تعلق الامر والنهي بالكون
المعين المتشخص على ما يسبق الى الفهم من هذه العبارة والا لكان تكليف المحال بحاله بل بمعنى ان متعلق
الوجوب هو ذات الفعل مع احدى جهتيه ومتعلق الحرمة الذات مع الاخرى فيتغاير المتعلقان ولما
كان من المعلوم امتناع وجود المطلق في الخارج منفكا عن الفرد كان للقاضي ان يقول هذه الصلوة
من حيث هي صلوة لم ينفك في الخارج عن الجهة المنهية وملزوم المنهي منهي فهذه الصلوة من حيث هي صلوة
منهية فلا يكون صحيحة ليس له ان يقول لا نا لا نم ان الصلوة لم ينفك في الخارج عن الجهة
المنهية وذلك لان الجهة المنهية هو كون الفعل غصبا والصلوة لجواز انفكاكها عن كون الفعل غصبا كذا
قال له كما مر من جواز الانفكاك وايض وجود المطلق في الخارج لا يقتضي قيدا معينا معه بل
يقتضي قيدا ما واذا كان كذلك فلا يكون الصلوة يقتضيه للجهة المنهية في الخارج فلا يلزم ان يكون
منهية من حيث هي وكلاهما ليس ولقد ما قال المحشي اذ كلامه في هذه الصلوة وكلامهما في مطلق الصلوة
في صحة الملازمة منتظر لان صحة تلك الصلوة لا تستلزم اتحاد المتعلق بل يستلزم خلاف المتعلقين
فلو قال غير القاضي والمتكلمين اتحد متعلقاهما لان الكون واحد كان اولى ويستلزم الاتحاد نظر الى دليل
الملازمة كما قرره الاستاد فقال انه اولى ليس باولى ولعله ذهب الى ذلك استشعارا مما سلف فيما قال
لو لم يصح لكان لاتحاد المتعلقين ومن الشارحين من قال المراد ان كان الافعال المتعلقة للوجوب في الدار
وكونها شغلا لملك الغير كون واحد واجاب باعتبار الجهتين بانه يطلق على هذا الفعل ثلثة اكوان
كونه واجبا وكونه غصبا وكونه صادرا عن المصلي في الدار فمن جهة كونه واجبا يكون طاعة ومن جهة كونه
غصبا يكون معصية وفساد شرحه غير خاف قوله باعتبار الجهتين بان يكون متعلق الامر الصوم من
من حيث هو صوم ومتعلق النهي الصوم المضاف الموجب لصحة هذه الصلوة تعدد الجهة وهو موجود
في صوم يوم النحر فيصح على تقدير صحة الصلوة لامتناع تخلق المعلول عن العلة لا المانع وليس الموجب
للصحة التعدد والا لزم تخلق المعلول عن العلة في صورة يتعدد الجهتا ولم يصح لفقدان شرط مثلا بل
التعدد ليس دفعا للمانع لو صحة هذه الصلوة لصح صوم يوم النحر بالنذر بجامع امكان اعتبار الجهتين
ولا وجه للتخصيص بالنذر قوله بما يجوز انفكاك الجهتين فيه فان قلت قد صرح في المتن بعدم تحقق
الجهتين فكيف يكون حاصله ذلك قلت المتلازمان حكمها حكم جهة واحدة فكانه قال لا يتحقق جهتان
مستقلتان فان قيل الجواب على هذا الوجه يستلزم صيرورة النزاع لفظا اذ لا تنافي بين تجويز تعلق
الامر والنهي بما له جهتين ينفك كل واحد منهما عن الاخرى في الجملة كما هو مذهب الجمهور وبين امتناع

تعقلهما بذي جهتين يكون احديهما مامورا بها لذاتها والاخرى منهيا كذلك كما هو مذهب المخالف
وكان احدها يجوز تعلق الامر والنهي بصورة والاخر لا يجوزه في اخرى فلا يتواردا النفي والاثبات على
محل واحد ولا للنزاع خطؤ المعنى قلنا النزاع بحاله لان الجمهور وان قيد والجهتين بجواز الانفكاك
لكن يجوزون معه كون احديهما مامورا بها لذاتها والاخرى منهيا عنها لذاتها والخصم لا يحصور ولا يجوزه
اجاب المصنف بمنع وجود العلة التي هي تعدد الجهة بان الصوم لازم صوم يوم النحر ولازم
للنهي من حيث هو لازم منهي فلم يتعدد الجهة قال وهو ممنوع اذ النهي عن الغصب بعد الجمع يوجب النهي
عن الصلوة التي اوقعت فيها فان منع التعدد منع في الصورتين والا فلا اجاب عنه بانا لا نمنع ان النهي
عن الغصب بعد الجمع يوجب النهي وانما يلزم ذلك ان لو لم يجز انفكاك الغصب الذي يتعلق به النهي
عن الصلوة وهو ممنوع و سلمنا ان النهي عن الغصب بعد الجمع يوجب النهي عن الصلوة لكن لا يلزم من
النهي عن مجموع النهي عن كل واحد من اجزائه حتى يلزم النهي عن الصلوة ويلزم اذا كان الحنفي في هذه
الصلوة كما انه يوجب النهي عن هذه الصلوة وهما ذلك الا عين مذهب الخصم اجيب عن الاستدلال
بمنع اختلاف الجهتين لان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم اي ليس الا الصوم في ذلك اليوم وليس
فيه جهة اخرى وليس انه ليس الا الصوم كيف وعدم الانفكاك مشعر بان ثمة غيره وقال ولو قال و
هو يوم النحر غير منفك عن يوم النحر لكان اوجه قال ولقائل ان القول ان الصوم يوم النحر جهتين كما
للصلوة احديهما الصوم والاخرى ايقاعه في ذلك اليوم فالصوم مامور به وايقاعه فيه منهي عنه فلو
فلو صحت الصلوة لصح صوم يوم النحر واجيبا واجاب عنه بالنهي عن الصوم في يوم النحر انما كان
متعلقا بنفس صوم النحر ولم يتصور انفكاك صوم يوم النحر عن الصوم بخلاف النهي عن الصلوة فانه
متعلق بالغصب وهو جائز الانفكاك عن الصلوة وهذا ليس جوابا للسؤال لانه منع الجهتين لا
انه سوى بين الجهتين اللتين للصلوة واللتين للصيام حتى يكون هذا الفرق بافعاله و بيان المغايرة
لا يدفعه فان جهة الصوم لازمة للمنهي ولازم المنهي متعلق النهي ايضا و بانه لا يلزم من تعدد الجهة
جواز الانفكاك فلا يلزم من صحة الصلوة صحة الصوم وهذا ايضا لا ينفعهم لان السائل يعترض بالزعم
توجيهه فالاولى منع صحة التوجيه حتى يثبت العرش ثم ينقش عليه قال اجاب المصنف بان النهي
واقع لان الصوم لازم لصوم يوم النحر والصوم فيه منهي عنه لان ايقاع الصوم فيه منهي عنه فالحاصل
ان المنهي عنده هو الواقع لا الوقوع خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه واذا كان الصوم هو المنهي عنده وهو
ملزوم الصوم المطلق لم يكن ثمة تعدد جهات ينفك احديهما عن الاخرى بخلاف الصلوة قوله تابينهما
حاصله منع الملازمة كما انه حاصل الاول والنهي على قسمين نهي التحريم وهو ما يكون ترك المنهي واجبا في
التنزيه ويسمى نهي الكراهة وهو ما يكون ترك المنهي فيه اولى قوله الى الذات المنهي لا الى الوصف الذي هو غيره